

**ANNALS
OF THE
"SERGIU AL-GEORGE"
INSTITUTE**



**Volume I
1992**

**ANNALS
OF THE
"SERGIU AL-GEORGE"
INSTITUTE**

**Published by the "Sergiu Al-George" Institute
of Oriental Studies
Bucharest - Romania**



**Volume I
1992**

Editor
Radu Bercea

Co - editors

Luminița Munteanu

Tatiana Segal

with the collaboration of the research staff

Manuscripts (in English, French or German) and publications for review to be addressed to:

Mr. Radu Bercea, director
The "Sergiu Al-George" Institute of Oriental Studies
Calea Victoriei 107, 70176 Bucharest
ROMANIA

The Editor is not responsible for the opinions expressed by authors.

CONTENTS

FOREWORD	5
ANDREI PLEȘU	
<i>A Utopia turned into Reality</i>	7
ARTICLES	
CONSTANTIN NOICA	
<i>A Bridge between Cultures. What the Loss of Sergiu Al-George Means</i>	9
SERGIU AL-GEORGE	
<i>Un manuscrit tibétain en Roumanie</i>	11
<i>Nouvelles données sur le manuscrit tibétain de Conțești</i>	15
RADU BERCEA	
<i>L'indologie roumaine de Mircea Eliade à Sergiu Al-George</i>	23
ANDREI CORNEA	
<i>A Question of Translation: The Greek for "Covenant" in the Septuagint</i>	35
JONATHAN L. REED	
<i>The Method of Zadig: Archaeological Data and New Testament Studies</i>	45
LUMINIȚA MUNTEANU	
<i>Yunus Emre — Poésie, mysticisme et mémoire des origines</i>	51
FLORENTINA VIȘAN	
<i>Esquisse pour un modèle cognitif du monde dans la philosophie chinoise</i>	69

REVIEWS

JONATHAN Z. SMITH, <i>Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity</i> (Andrei Cornea)	77
MIREILLE HADAS-LEBEL, <i>Jérusalem contre Rome</i> (Andreea Stoie)	78
<i>Buddhica Britannica, I</i> (Radu Bercea)	79
<i>Arts of India: 1550 - 1900</i> (Alexandra Beldescu)	80
<i>Chinese Art and Design</i> (Carmen Brad)	84
<i>Antologie de poezie chineză SHI</i> (Tatiana Segal)	85

NOTICES

<i>The Sixth International Conference of the EAJS</i> (Ruxandra Mărginean)	89
<i>The Commemoration of Alexander Csoma de Körös in Covasna and Budapest</i> (Radu Bercea)	95
<i>Symposia and Scientific Sessions at the "Sergiu Al-George" Institute</i>	96
<i>Guests of the Institute</i>	98
<i>Acknowledgements</i>	99

FOREWORD

The present volume is the first issue of the review published by the "Sergiu Al-George" Institute of Oriental Studies in Bucharest. Inaugurated in June 1990, the Institute is, for the time being, the only research center of the kind in Romania.

The creation of our Institute, which was felt as an absolute necessity, became possible only after the political changes that occurred in December 1989. It was one of the first initiatives that Professor Andrei Pleșu, in his capacity as new Minister of Culture, took after the events, being therefore entitled to be considered as its true founder. Not only did Professor Pleșu fill a blank in the Romanian culture by founding this Institute, but he moreover brought to being an old project of the brilliant philosopher Constantin Noica (1909-1987), who had been a spiritual master to him as well as to other personalities of the Romanian intellectual élite, being at the same time a cultural model for the youngest generations. Noica had become in the 80s more and more interested in the idea of creating a research institute for Oriental studies, a sheer Utopia at the time. He tried to win Mircea Eliade over to this new project, feeling that his friend's fame and influence would support the development and the international recognition of such a center of Oriental studies. Undoubtedly, Eliade is widely known to the Westerners as a historian of religions, but Romanians spontaneously associate him with India and the East in general. The works he published at home in the 30s, both scientific and literary, originated in the Romanian culture a noteworthy approach to the East, turning Mircea Eliade into a symbol of the Romanians' interest in Orientalism. The designed center of Oriental studies would have accomplished Eliade's vision of Romania as a privileged area of communication between Eastern and Western spiritualities. Finally, he suggested that for the direction of this institute the most suited of all Romanian scholars was Sergiu Al-George.

Of all the late Romanian orientalists, Sergiu Al-George (1922-1981) was the one who reached the highest scientific level, together with international acknowledgement for his works on Panini and the theory of language in ancient India. He accomplished all this by learning on his own, all his life as a practicing M.D., never leaving Romania, and even having had to bear more than five years of political detention. While becoming an outstanding Indologist, Sergiu Al-George was moreover an accomplished man of letters and, last but not least, a man of character: in other words, an exemplary personality.

However, Noica's project had to be abandoned, since it seemingly fell upon deaf ears. Later on, the prominent personalities involved in it passed away: Sergiu Al-George died in 1981, being only 59, Mircea Eliade in 1986 and Constantin Noica in 1987. Ten years after the original project was imagined, Noica's and Al-George's "spiritual sons" finally succeeded in giving shape and substance to their vision.

Sharing Mircea Eliade's high opinion of Sergiu Al-George, we have chosen his name for our Institute, obviously choosing at the same time to endeavor towards lofty goals.

Romanian intellectuals have shown a great interest in the Oriental cultures: we would like to bring to light the authoritative and often remarkable contributions that a number of university professors, researchers and independent scholars have paid to various branches of

Oriental studies. Unfortunately, the lack of broad education and written information, the small number of people who could actually specialize in this field as well as the absence of an established, institutional ground for Oriental research, all led to the somewhat frail condition of the tradition that backs up the foundation of our Institute.

Being the only Institute of the kind in Romania, the "Sergiu Al-George" Institute of Oriental Studies must try to cover as much as possible all the different areas of Eastern culture. Therefore, the Institute is divided into three research departments: the Near-East, Far-East, and South-East Asia Departments.

In such a country as Romania is, the interest in the Eastern civilizations is more than a scholarly concern. Here, Oriental studies reveal a striving for an entire spiritual dimension that was severely censored during the communist régime. Therefore, our research work will mainly dwell on Asian religions and philosophy, avoiding, however, the fashion of "vulgar esoterism". A second goal will be the outlining of the cultural relationship between Romania and the East, by studying and casting light on Oriental manuscripts, works of art and antiquities belonging to Romanian museums, archives and collections. Moreover, the Institute is open and welcoming to all other valuable contributions and studies related with the Orient.

Our review, which we intend to publish at least yearly, will first and foremost reveal the preoccupations and competences of the Institute staff. Not only is the Institute very young: the same applies to our researchers. Some of them are *very* young, having just started on their scientific career. Others are *simply* young; due to the above-mentioned circumstances, they did not benefit, until recently, from either the professional status or the scientific sources necessary to any proper research. We are afraid these difficulties will not go unnoticed by the specialists that will read our papers. Nevertheless, we hope that our more experienced colleagues will see that passion, perseverance and solitary enthusiasm were meant to make up for the lack of proper conditions in which Oriental studies should progress.

Our publication is divided into the following main sections:

- scientific research;
- notes and documents (i.e. documents and data that are not the object of thorough studies, or of an original commentary, but nevertheless are worth being made available to the specialists);
- book reviews;
- presentations of scientific events.

We shall most gladly welcome any foreign specialists wishing to contribute papers in English or in other wide-spread languages. On the other hand, all readers are invited to send us their own works, as well as publications of their Institutes, which we shall review in our coming issues. Alongside of the contributions of our researchers, as well as those of other Romanian Orientalists, any foreign contribution will support the progress of the "Sergiu Al-George" Institute of Oriental Studies, of its review and, generally speaking, of Oriental studies in Romania.

Radu Bercea

*Director of the "Sergiu Al-George" Institute
of Oriental Studies*

A UTOPIA TURNED INTO REALITY

The Institute of Oriental Studies was, years ago, the project of a man who did not particularly love the Orient. This man, Constantin Noica, considered in the good Hegelian tradition that the spirit reaches its climax in its European variant and that Europe, as the centre of the world, must be defended against all contemporary orientalizing fashions. The last book of the Romanian philosopher is called *De dignitate Europae*. Why then the Institute of Oriental Studies in Bucharest? First of all, because the passionate opening for the extra-European is part of the definition of Europe. Europe is, among other things, the original space of Orientalistics. Then, because Romania, lying at the gates of the Orient ("aux portes de l'Orient"), could assume the role of a mediator, in the same way in which Mircea Eliade did it on a universal level. In Noica's Utopian vision, Mircea Eliade should have become the inspirer of this Institute. Any project was Utopian before 1989 and I, for one, never believed that such an institute was possible. It was pure irony that it was I, the skeptical one, who was able to realize the Utopia of "unrealistic" Noica. It was one of the many ways to pay him a homage. I am sure that the review of this Institute could only gain by considering Constantin Noica as its ideal reader, a reader generous and exacting at the same time.

Andrei Pleșu

A Bridge between Cultures What the Loss of Sergiu Al-George Means*

Constantin Noica

Just when, due to the efforts of several scholars, the idea of establishing an Institute of Oriental Studies was about to gain support and even become true, the Orientalist Sergiu Al-George, most likely our sole specialist to make such an Institute prominent and world-wide authoritative, suddenly passed away.

It is not we who are saying it, but Mircea Eliade himself, who has for forty years envisaged our country, hence *his*, as a "bridge" between West and East, with a team of interpreters and "publicans" to turn an unprecedented historical encounter from a possible collision into a good brotherhood.

Owing to human wisdom, the European East and the Near and Far European West will finally reach an understanding some day. But for an understanding with the Far Asian East not only wisdom but also *knowledge* is required. Eliade considered his country, and moreover considers it today, in the position to play the role of a "customs", on condition appropriate knowledge were made use of. This is the reason why he concluded a letter of June this year, in which he explained what such a great Institute of Oriental Studies should consist of and who should be leading it, thus:

"Sergiu Al-George might be an excellent director (or whatever they may call it). What really matters is to enforce the continuity and the unity of Asian civilizations on the one hand, and the creativity of popular cultures, among which the South-East of Europe and Romania has fulfilled a notable task, on the other. As I have repeatedly said, Romania is not a mere crossroads, but a bridge between Orient and Occident. That we are so much like «the Orientals» is not because we have become «Turkish», but due to the survival in Romania as well as in South-Eastern Europe and throughout Asia, until recent times, of the neolithic type of creativity. It is not a matter of *returning* to the past, but of knowing better and understanding the elements of unity between Orient and Europe".

The unity between Orient and Europe shall be needed one day, and the *conscience* of this unity should rest with the only country in Europe that is spiritually open to both of the worlds. Thinking about right people and lost opportunities, we could say: That Mircea Eliade has hesitated to come over here to request and obtain agreement for the foundation of the Institute is a misfortune equal to the dissolution of the Institute of Mathematics; that Sergiu Al-George has passed away prematurely is still another misfortune.

For how could one suggest the foundation of an Institute of Oriental Studies in the absence of his bright mind, of his connections with the world — especially with the Indian world — and, most of all, in the absence of his wide knowledge of culture and history, without which, here as anywhere else, Orientalism risks, at least for the moment, to remain confined to mere speciality. Even the journal *Zamolxis* — which I suggested Eliade to have it published here again with papers sent by the better world specialists, as it was some forty years ago, only now

* Constantin Noica wrote this text on the occasion of Sergiu Al-George's death. The original was published — in a censored form — in *Contemporanul*, no. 48/1981, p. 4. The present version renders the entire Romanian text.

to have it written by specialists involved in the *present-day* world history — cannot be issued without the great Romanian Orientalist, now departed. Eliade had written us: "Concerning *Zamolxis*, it would be wonderful to get it revived with the help of Sergiu Al-George. You may mention me as *founder*". We were about to achieve the project, but without the skilfulness of the late specialist, a brilliant page in our culture can no longer be written, at least for the time being.

I wonder if such a page could be written tomorrow, or ten years later, when a great establishment of Oriental Studies will be an obvious urgency. And, roughly speaking, could our so gifted youth — many of whom are already now mumbling over Eliade, with his extraordinary association of Eastern cultures and Romanian folk culture, while others have even started learning the lesson in the writings of Sergiu Al-George who has brought the Orient so unexpectedly close to the "novelties" of the West, and, in his last book, to the substance itself of our culture (Eminescu, Brâncuși, Blaga and Eliade) — so could this youth turn out to be scholars of the stature of the late?

To come to this, the youth would need something: Sergiu Al-George's *abnegation*. To our knowledge, they are lacking it. Let us however hope that at least his premature death and the lesson taught by his life might inspire them with his abnegation. This great scholar has not benefited by their means, their chances of success or their historical time, peaceful though.

A native of Năsăud, when he was sixteen-seventeen years old, he has come across the translations from Indian literature made by Coșbuc, his older co-villager. He has learnt Sanskrit and Tibetan *by himself*, unassisted by teachers and without studying abroad; he has made himself a physician in order to earn his living, but has dealt at length with Orientalism; he lived through the war and the times that followed; he suffered a six-years' seclusion (under the pretence of receiving and reading Eliade's *Forêt interdite*, a book banned at that time); he succeeded in elaborating, before and after that, specialty papers published in famous foreign journals, and become, as a mere policlinic physician, from a former university professor, a scholar so world-wide authoritative as to range, during the month just before his death, among the twelve specialists to be given UNESCO subsidies in order to participate in a great Congress on Oriental Studies in India, where he turned out to vie with the most reputed scholars in this speciality.

Once back at home, he could have given us, while in his sixties, the most productive period of life for specialists in humanities, a synthesis achieved in late maturity. He fell, however, at the time of his glory. He was from Năsăud, and neither people, nor his life circumstances, nor history itself have favoured him. He has grown like a tree among rocks, and not in the soil, warm though, of the second half of the 20th century.

May the youth do what they choose with their gifts, may they complain however long they please about adverse people and times. If Sergiu Al-George's life was not a lesson to them, it would then mean that his death lets a heavy curtain fall over an act of our culture.

Un manuscrit tibétain en Roumanie*

Sergiu Al-George

Parmi les manuscrits non-identifiés se trouvant dans les collections des Archives de l'État¹ il y a une feuille de carton qui porte une inscription en lettres blanches appartenant à un alphabet inconnu. On savait seulement qu'elle provenait d'une donation faite par la famille Iamandi de Dorohoi et, à ce qu'il paraît, elle a été trouvée dans un trésor découvert au XIXe siècle. Ces informations auraient été inscrites sur un cadre qui protégeait le texte jusqu'à ces dernières années.

Comme nous l'avons déjà dit, il s'agit d'une seule feuille manuscrite en carton, qui est — nous y insistons — très bien conservée (v. pl. I). Elle a les dimensions de 7 x 20,5 cm et une épaisseur de 0,25 mm, étant recouverte, sur les deux faces, d'une couche de peinture noire. Les lettres, appartenant à l'alphabet tibétain *dbu-čan*, sont écrites avec une pâte blanche, épaisse. Sur une face il y a quatre lignes d'écriture parfaitement lisibles, placées dans une bordure; sur l'autre face, au milieu de la page, il y a une seule ligne disposée dans une bordure étroite; les lettres y sont à peine lisibles avec la loupe, quelques-unes étant complètement effacées ou illisibles. Cette face du document est, généralement, plus détériorée; le fond noir s'est aminci et, par endroits, il est complètement disparu. Cela s'explique par le fait que celle-ci est la première page du manuscrit, sur laquelle se trouve le titre extérieur. On y déchiffre assez difficilement: *rdo-rje-gčod-pa* et, après une interruption,... *s-so*; on peut facilement reconstituer les lettres effacées, comme faisant partie de la formule [*bžug*] *s-so*, consacrée pour la présentation de tout titre tibétain. *Rdo-rje-gčod-pa* est la traduction tibétaine du titre du fameux texte sanskrit bouddhique *Vajracchedikā*. Sur l'autre page sont écrits, *in extenso*, les titres sanskrit et tibétain. Il manque de la transcription du titre sanskrit le signe pour le *i* (*gi-gu*), ainsi que celui pour le *a* long (*Vajracchedaka* au lieu de *Vajracchedikā*). Il suit un hommage à tous les Buddha et Bodhisattva, du texte proprement-dit ne restant que deux mots ("ce discours"):

*rgya gar skad du/ārya bajra cche daka pra jñā pā ra mi tā nā ma mahā yā
na sūtra/ bod skad du/'phags pa śes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gčod pa
žes bya ba theg pa čhen po'i mdo// sañs rgyas dan byañ čhub sems dpa' thams
čad la phyag 'chal lo//di skad*

Vajracchedikā est la version la plus concise du traité philosophique *Prajñāpāramitā* et le texte qui a joui de la diffusion la plus grande parmi les adeptes du bouddhisme nordique, du

* Nous publions maintenant, en version française, les textes inédits des deux communications faites par Sergiu Al-George à la Société des Sciences Historiques et Philologiques, Section d'Études Orientales (1957) et respectivement à l'Association d'Études Orientales de Roumanie (1971). Ayant été exposés oralement, les deux textes n'ont pas été préparés pour la publication par l'auteur même. C'est donc nous qui prenons la responsabilité de les faire paraître tels quels. Outre la mise au point requise pour l'impression, nous ajoutons à la fin quelques commentaires relevant des informations plus récentes qui ont trait au tombeau et au manuscrit de Conțești. (Ioana Munteanu, Radu Bercea)

1. Archives de l'État Bucarest, AN, MMMXLII/I.

type *Mahāyāna*. Ce texte a connu une circulation considérable dans le bouddhisme extra-indien, ayant été traduit en plusieurs langues; il y a, par exemple, pas moins de six versions chinoises, dont la première date de la fin du IV^e siècle². L'Europe en a pris connaissance pour la première fois en 1837, grâce à la traduction allemande de I. J. Schmidt, d'après la version tibétaine³. Plus tard, Max Müller découvrit au Japon le manuscrit de la version sanskrite, qui fut ensuite traduite dans la plupart des langues européennes.

Une fois le texte identifié, il faut établir les relations entre le document des Archives de l'État et le manuscrit tibétain décrit par Odobescu dans *Istoria archeologiei*⁴ comme faisant éventuellement partie du tombeau de Conțești⁵. On sait que, dans les années 1811-1812, on a découvert, sur les terres des frères Ioniță et Iordache Iamandi de Dorohoi⁶, un tombeau contenant, outre un squelette humain, le squelette d'un cheval et nombre d'objets précieux⁷. Certains objets (des vases en argent de style gréco-romain) ont été achetés par le commandant des armées russes se trouvant alors en Moldavie⁸; par la suite, ils ont été envoyés au Musée de l'Ermitage, où ils se trouvent encore. Le restant aurait été gardé par la famille Iamandi⁹. Parmi ces objets, de facture plus récente, auraient figuré des pièces d'orfèvrerie de l'Asie Centrale et un texte similaire à celui des Archives de l'État. Selon la note du *Monitorul Oficial* no. 152 du 13 juillet 1871, Odobescu était déjà au courant de l'existence de ce texte. Dimitrie Sturdza l'avait informé qu'il possédait "une inscription non déchiffrée, se trouvant parmi ces objets précieux" (p. 826 col. 5). Plus tard, le *vornic* Alexandru Sturdza Miclăușanul, le père de Dimitrie Sturdza, a "déposé" — dit Odobescu — le texte à l'Académie Roumaine. Odobescu décrit le document comme un "feuillet oblong en papier de coton, de 20 cm de long et 7 cm de haut, enduit de noir, ayant quatre lignes d'écriture blanche"¹⁰. Sans connaître la langue tibétaine, il avait identifié tout seul ce texte à l'aide de celui édité et publié par I. J. Schmidt dans les *Mémoires de l'Académie Impériale de Saint Pétersbourg*. Odobescu a fait de sérieuses réserves quant à l'affirmation que le manuscrit proviendrait du tombeau de Conțești, parce que "ce document médiéval ou peut-être moderne" est en désaccord chronologique avec les autres objets trouvés¹¹. Odobescu suppose que, si l'on admettait cette hypothèse, il s'agirait du tombeau d'un chef mongol du temps de Bātū-Khan(1240)¹². Autrement, le tombeau pourrait bien appartenir à "ces barbares qui ont saccagé l'Empire Byzantin pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne"¹³.

La confrontation de notre texte avec celui d'Odobescu soulève la question si les deux

2. V. Max Müller, *Sacred Books of the East*, t. 49 (*Buddhist Mahāyāna Texts*), Oxford, 1894, part II, p. XIII.

3. *Mémoires de l'Académie Impériale de St. Petersbourg*, 1837, t. IV, p. 123 sqq.

4. *Curs de archeologie — Istoria archeologiei*, Bucarest, 1877, pp. 565-572. Cf. *Notițe despre localitățile însemnate prin rămășițe antice în districtul Dorohoi*, dans *Monitorul Oficial* no. 152, 13/25 juillet 1871, pp. 825 - 828; *Rămășițe antice din județul Dorohoi*, dans *Scrieri literare și istorice*, Bucarest, 1887, t. II, pp. 157 - 232.

5. Dans les périodiques de l'époque et dans les ouvrages publiés par Odobescu, le nom du village est orthographié Concesci ou Conțesci.

6. On n'est pas encore arrivé à un accord pour ce qui est des données et des opinions concernant l'emplacement du trésor. V. des commentaires plus récents chez Ion Istrati, *Mormintul crăieșei*, dans *Clopotul*, XXIV, no. 2345, 29 oct. 1968, Botoșani.

7. Odobescu ne fait que l'analyse d'un plateau rond en argent, de la situle avec inscription et de la hydrie (*Rămășițe antice...*, pp. 187 - 198; cf. *Monitorul...*). Leonid Matzulewitsch, dans *Byzantinische Antike. Studien auf Grund der Silbergefäße der Ermitage*, Berlin - Leipzig, 1929, fait la présentation la plus complète du trésor se trouvant dans les collections de l'Ermitage.

8. L'Amiral Pavel Vassil'evitch Tchitchagov (1767 - 1849).

9. Il est possible que deux boucles de selle aient appartenu vers 1868 au colonel Pissotski. De même, Iordache Iamandi possédait environ deux gobelets (v. A. Guriță, *Buletinul instrucțiunii publice*, janvier 1866, pp. 283 - 285).

10. *Istoria archeologiei*, p. 567; cf. *Rămășițele antice...*, pp. 199 - 200.

11. *Rămășițe antice...*, p. 205 sqq.

12. V. *Istoria archeologiei*, pp. 570 - 572. Cf. *Rămășițe antice...*, pp. 203 - 204.

13. *Rămășițe antice...*, p. 207. Des recherches archéologiques récentes attribuent le tombeau à Uldin (Uldes), chef des Huns contemporains de l'empereur Arcadius (v. Cătălina Bloșiu, *Noi observații și ipoteze cu privire la mormintul de la Conțești*, dans *Cercetări istorice*, Iași, 1974, pp. 77 - 79.

pièces sont identiques. Plus tard, il n'y a aucune autre mention de ce texte, personne ne s'en préoccupant plus. En faveur de l'identité des deux textes plaide non seulement cette vague mention inscrite jadis sur le cadre de notre texte — mention selon laquelle il aurait appartenu à la famille Iamandi de Dorohoi, qui l'avait trouvé dans un trésor — mais surtout la coïncidence de la plupart de leurs traits caractéristiques. Il est vrai qu'Odobescu ne mentionne pas le titre inscrit sur l'autre face, mais c'est bien possible qu'il ne l'observât pas, celui-ci étant à peine visible. Odobescu affirme également que le texte est écrit sur un papier de coton¹⁴, mais l'analyse faite par des spécialistes en textiles a relevé que notre texte est écrit sur un papier fabriqué d'une fibre inconnue, apparentée au lin et au chanvre, mais non pas de coton. Nous supposons que le papier contienne des fibres de l'écorce d'une espèce de Daphne (*Edgeworthia Gardneri*) dont on confectionnait le papier employé par les Tibétains et que l'on importait du Bhutan¹⁵. Mais le désaccord n'est pas très grave, compte tenu des moyens d'investigation de l'époque, pourvu que l'expertise fût vraiment faite. L'affirmation d'Odobescu selon laquelle le texte du *vornic* Sturdza fut "déposé" à l'Académie Roumaine semble contredire le fait qu'il se trouve à présent aux Archives de l'État. La contradiction peut être résolue si l'on attribue au verbe "deposer" le sens "confier temporairement en vue d'une expertise". Nos investigations ont confirmé le fait que la Bibliothèque de l'Académie ne possède aucun manuscrit de ce genre. Il est donc possible que le texte ait été donné ultérieurement aux Archives. D'ailleurs, la possibilité de trouver dans notre pays, à des dates si rapprochées, deux fragments identiques du même texte tibétain serait très peu plausible. D'autant plus que les caractéristiques du texte sont exceptionnelles. L'écriture en lettres blanches sur papier noir, rarissime pour les manuscrits tibétains, existait au nord-est de l'Inde avant l'invasion musulmane. Un texte semblable, écrit sur papier noir, en lettres blanches — il s'agit d'une autre *Vajracchedikā* — est signalé en 1901 par Berthold Laufer, sur la liste des manuscrits tibétains de la Bibliothèque Royale de Dresde, au no.16¹⁶. Il paraît que les premiers textes tibétains connus par les Européens aient été justement des manuscrits à caractères blancs sur papier noir: ce sont les textes découverts en 1721 au pays des Kalmouks, que Pierre le Grand avait envoyés à l'Académie de Paris afin d'être déchiffrés. Odobescu lui-même en fait mention¹⁷.

Les manuscrits tibétains connus jusqu'à présent sont répartis en deux groupes: l'un plus récent, du XVIIe et du XVIIIe siècles, écrit à l'encre ou à l'encre de Chine, et l'autre, plus ancien, remontant aux VIIIe - XIIe siècles. L'existence de ces deux groupes, à quelques siècles de distance, s'explique par le fait qu'en Asie Centrale, avant l'introduction des xylographes (Xe siècle), qui ont favorisé la multiplication des textes, on écrivait sur papier, matière fragile, rapidement périssable. C'est pourquoi les quelques manuscrits sur papier datant de cette période sont disparus et l'on ne connaît que les textes conservés dans les sables de Turfan ou dans une des grottes de Dunhuang. Les textes de Turfan remontent jusqu'aux XIIe - XIIIe siècles et ceux de Dunhuang jusqu'au Xe siècle, quand la grotte a été murée.

Il est certain que notre document appartient au groupe des textes anciens que seules des circonstances exceptionnelles ont protégées contre les ravages du temps, en les conservant en bon état. L'hypothèse envisagée par Odobescu, selon laquelle il s'agirait d'un "document moderne"¹⁸, est exclue. Quand même, la graphie du texte des Archives ne paraît pas spécifique au VIIIe siècle, ni même au IXe siècle, quand la traduction du traité *Vajracchedikā* en tibétain est certainement attestée. Notre affirmation s'appuie sur l'absence des traits spécifiques aux lettres des textes anciens: le double point intersyllabique, le tiret sur la lettre

14. Une expertise faite aux Archives de l'État de Bucarest indique coton 100 %.

15. V. Ch. Bell, *Tibet. Past and Present*, Londres, 1926.

16. *Verzeichnis der Tibetischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Dresden*, ZDMG, Leipzig, 1901, Bd. 55, p.104.

17. V. *Istoria archeologiei*, pp. 565, 572; cf. *Rămășițe antice...*, pp. 204 - 205.

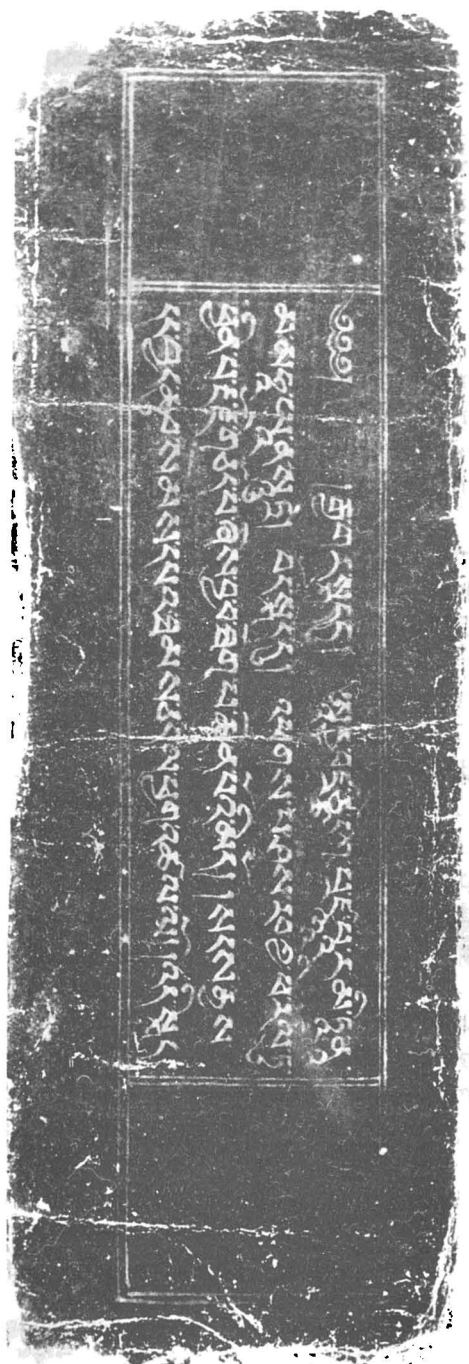
18. *Rămășițe antice...*, p. 205.

'a-*čhuḥ* et la forme de la lettre *r* ; en échange, le signe pour la lettre *i* (*gi-gu*) a une disposition archaïque. Le fragment de texte mentionné étant tellement petit, nous ne pouvons pas envisager des arguments grammaticaux.

L'hypothèse d'un document récent étant exclue, on doit être encore plus précis, voire même déterminer le siècle à partir duquel on pourrait dater le texte. Pour le faire, on aurait besoin d'une bibliographie supplémentaire, qui nous fait défaut, et d'une confrontation avec les textes similaires des collections étrangères. Nous espérons mener à bout cette recherche.

Une fois cette entreprise accomplie, on pourra envisager la seconde étape, celle des rapports entre notre manuscrit et le tombeau de Conțești que les archéologues ne sauraient dater à une époque postérieure au IV^e siècle après J. Ch.

Planșa nr. 1



Nouvelles données sur le manuscrit tibétain de Conțești

Sergiu Al-George

Il y a à peu près quatorze années, à l'occasion d'une réunion de notre Association d'Études Orientales (alors simple section de la Société des Sciences Historiques et Philologiques), le 9 décembre 1957, nous signalions aux milieux scientifiques de notre pays l'existence d'un texte tibétain aux Archives de l'État.

Le professeur M. Guboglu nous avait montré un manuscrit non-identifié, appartenant aux Archives de l'État. C'était une feuille de carton ayant les dimensions 7 x 20,5 cm et une épaisseur de 0,25 mm, enduite de couleur noire sur les deux faces. Les lettres y étaient tracées avec une pâte blanche, en couche épaisse. Sur une face il y avait quatre lignes d'écriture, parfaitement lisibles et placées dans une bordure. Sur l'autre face il y avait une seule ligne d'écriture dans une bordure mince, au milieu de la page. On nous avait également dit que le document en question avait été longtemps préservé aux Archives de l'État, dans un cadre qui contenait une notice, pour nous, alors, inaccessible, qui faisait mention de la provenance du document: un trésor trouvé dans la région de Dorohoi.

Dans la communication faite alors, nous avons présenté le contenu de ce texte énigmatique qui avait été envoyé, entre temps, en vue du déchiffrement, en Pologne et en Hongrie, à des institutions scientifiques qui n'ont pas répondu à notre sollicitation.

Nous avons alors affirmé que les lettres appartiennent à l'alphabet tibétain capital (*dbu-čan*). Le titre extérieur est à peine lisible, cette face du manuscrit étant très détériorée. On n'y peut lire que *rdo-rje-gčod-pa* et ensuite, après une interruption, ... *s-so*. Les lettres effacées ont pu être facilement reconstituées, parce qu'il s'agit de la formule consacrée de présentation de tout titre tibétain: *bžugs-so*. *Rdo-rje-gčod-pa* est la traduction tibétaine du titre du fameux texte sanskrit bouddhique *Vajracchedikā*; c'est la version la plus concise de la doctrine *Prajñāpāramitā* — "La Sagesse Transcendente" (le fait d'aller au-delà de la sagesse). *Vajracchedikā* est le texte qui a joui de la plus grande diffusion parmi les adeptes du bouddhisme nordique, du type Mahāyāna. Ce texte a connu une circulation considérable dans le bouddhisme extra-indien, ayant été traduit en plusieurs langues; il y a, par exemple, pas moins de six versions chinoises, dont la première date de la fin du IV^e siècle. La première traduction tibétaine connue remonte au IX^e siècle. L'Europe en a pris connaissance pour la première fois en 1837, grâce à la traduction allemande faite par I. J. Schmidt d'après la version tibétaine. Plus tard, Max Müller découvrit au Japon le manuscrit de l'original sanskrit, qui fut ensuite traduit dans presque toutes les langues européennes.

Sur l'autre face du document des Archives il y a le titre intégral du texte en sanskrit, suivi de sa traduction en tibétain. Après les titres, il suit un hommage, notamment une formule de révérence à tous les Buddha et les Bodhisattva. Du traité proprement-dit, il n'y a que les deux premiers mots.

Lors de la communication de 1957, nous établissions les relations entre ce texte et celui décrit par Odobescu en 1877, dans *Istoria archeologiei*, comme appartenant, éventuellement, au tombeau de Conțești. On sait qu'en 1811, sur les terres des frères Iordache et Ioniță Iamandi de Dorohoi, on avait découvert un tombeau qui recelait, à part un squelette humain,

le squelette d'un cheval et nombre d'objets précieux. Certains objets (vases en argent de style gréco-romain) ont été achetés par le commandant des armées russes se trouvant alors en Moldavie; par la suite, ils ont été envoyés au Musée de l'Ermitage, où ils se trouvent encore. Certains objets sont restés la propriété de la famille Iamandi; cette partie du trésor — qui est restée en Roumanie — aurait également contenu le texte tibétain signalé par Odobescu dans la notice du *Monitorul Oficial*. Odobescu y mentionne l'affirmation de Dimitrie Sturdza, selon laquelle celui-ci possédait une "inscription non déchiffrée que l'on aurait trouvée toujours parmi ces objets précieux." Ultérieurement, le *vornic* Alexandru Sturdza Miclăușanu, le père de Dimitrie Sturdza, a "déposé" — dit Odobescu — le texte à l'Académie Roumaine. Odobescu décrit ce texte dans *Istoria archeologiei* et sa description correspond parfaitement au manuscrit des Archives. Il ne fait pas mention du titre extérieur parce que celui-ci était à peine lisible. De plus, ce fut une grande performance d'Odobescu que de se rendre compte, sans connaître la langue, que le texte est écrit avec des lettres tibétaines et même d'en identifier le titre et le contenu à l'aide du texte édité et publié par I. J. Schmidt.

L'identité entre le texte des Archives et celui signalé par Odobescu une fois établie, le problème qui restait à résoudre c'était la présence de ce texte dans un tombeau que tous les archéologues ne sauraient dater à une époque postérieure au IV^e siècle, compte tenu de la facture des pièces de l'Ermitage.

Odobescu était très réservé, voire même sceptique, à admettre la présence de ce texte parmi les objets du tombeau de Conțești, considérant les affirmations de la famille Sturdza comme "très curieuses, à moins qu'elles ne relèvent d'une erreur ou d'une confusion"¹. Odobescu suppose que, si l'on admettait cette hypothèse, il pourrait être question du tombeau d'un chef mongol du temps de Bātū-Khan (1240). Autrement, le tombeau appartiendrait à "ces barbares qui ont saccagé l'Empire Byzantin pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne."

Outre ce désaccord chronologique, nous signalions également, comme un problème à part, le caractère tout à fait singulier du texte tibétain trouvé dans notre pays.

Après cette communication, le "dossier" Conțești s'est enrichi de toute une série de faits et de recherches que nous allons présenter et commenter (...).

Pour commencer, nous mentionnerions le fait que le professeur Aurelian Sacerdoțeanu reprend le problème du texte signalé par Odobescu, dans un court article intitulé *Un act oriental medieval în arhivele noastre*². L'auteur ignorait notre communication de 1957, restée inédite; il y a quand même deux questions à retenir de son article. Premièrement, Sacerdoțeanu met en doute les conclusions d'Odobescu quand au déchiffrement du texte. Il émet une autre hypothèse: "Mais nous estimons que le caractère du texte, identifié par Odobescu comme appartenant au syllabaire *davanagari* (sic!), est plutôt sogdien-araméen, écriture parue après le VIII^e siècle et employée jusqu'au XIV^e siècle, inclusivement par certaines tribus tartares"³. C'est une double erreur: Odobescu parle du syllabaire *devanāgarī* et non pas "davanagari"⁴ et puis, tous ceux qui ont vu un texte tibétain peuvent se rendre compte que l'interprétation d'Odobescu ne saurait aucunement être contestée. Ainsi, l'appel adressé au monde savant par le professeur Sacerdoțeanu, en vue du déchiffrement du texte, qu'il reproduit d'ailleurs, demeure sans objet, inutile.

Deuxièmement, il est à retenir, de l'article déjà mentionné, que l'on y reproduit aussi la notice écrite en alphabet cyrillique, annexée au texte, dont nous ignorions le contenu intégral: "Ce papier fut trouvé parmi les autres objets précieux du trésor découvert par le

1. *Rămășițe antice...*, pp. 198 - 199.

2. V. *Revista Arhivelor*, t. XXXII, no. 2/1970, pp. 379 - 384.

3. *ibidem*, p. 381.

4. *Istoria archeologiei*, p. 567.

commandant Ioniță Iamandi, dans la contrée de Dorohoi"⁵. Le professeur Sacerdoțeanu a pris l'estampille "A.S.", appliquée à l'encre verte sur le document, pour une indication du fait que celui-ci aurait fait partie des actes d'Alexandru Sturdza.

La déduction est correcte. Elle est confirmée par un document que nous présentons maintenant pour la première fois. Il s'agit d'une feuille de papier que nous avons découverte par hasard parmi les dépliantes du deuxième volume du livre de P. S. Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten ueber die Mongolischen Voelkerschaften*, Theil I-II, St. Petersburg, 1776-1801. Ce document émouvant est une feuille manuscrite d'Odobescu, portant l'estampille de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, mais sans numéro d'enregistrement⁶. C'est bien la preuve de la peine que le grand savant roumain s'est donnée pour déchiffrer le texte de Conțești. Il s'agit d'une transcription intégrale du texte tibétain, remarquable par la correctitude de la calligraphie, faite d'abord en crayon et renforcée ensuite à l'encre. Les dimensions de la feuille sont indiquées en français, au dessus de la transcription: "20 centimètres en longueur" et "7 centimètres en largeur". Au dessous il y a la reproduction, à l'encre, de quelques syllabes tibétaines isolées; en bas de la page, à droite, en crayon, il y a l'équivalent phonétique, en caractères romains, de quelques syllabes. À gauche, il y a une esquisse, toujours en crayon, indiquant les dimensions du manuscrit, des bordures et du texte. Au dessus de l'esquisse, il y a la reproduction, en alphabet latin, de la notice qui accompagnait le texte tibétain — notice que le professeur Sacerdoțeanu avait reproduite dans son article. Le nom du *vornic* Al. Sturdza Miclăușanul y est mentionné et cela de façon parfaitement lisible.

On peut donc en conclure avec certitude que la notice a fait partie de la collection d'Alexandru Sturdza et on peut également supposer que le texte en caractères cyrilliques aurait été rédigé auparavant, par quelqu'un d'autre, peut-être par Ioniță Iamandi lui-même, ce qui indiquerait que le texte tibétain provient du tombeau et qu'il ne s'agit donc pas d'une simple confusion.

Et voilà qu'un fait que nous pourrions à juste raison qualifier de sensationnel vient étayer notre supposition. Il s'agit d'une autre pièce qui s'est ajoutée au "dossier" Conțești. Par suite de notre communication de 1957, le professeur H. Dj. Siruni nous a signalé la présence, dans les fonds de manuscrits de l'Académie Roumaine, d'un feuillet noir écrit avec des lettres blanches d'un alphabet qui lui était inconnu. En l'examinant, nous avons eu la surprise de nous trouver en présence d'un feuillet d'un texte tibétain, dont les dimensions et la facture étaient identiques à celui de Conțești (v. pl. II, III). À la différence du premier feuillet, celui-ci porte cinq lignes d'écriture sur chaque face et il est bien mieux conservé. En déchiffrant le texte, la surprise fut encore plus grande: il contenait la fin du XVII^e chapitre du même traité, *Vajracchedikā*.

Recto :

*kyis bka' scal pa/rab 'byor de de bzin no//de de bzin te/byaṅ ṅhub sems dpa' gaṅ 'di
skad du/bdag gis sems ṅan rnamg yonṅ su mya ṅan las bzla'o ṅes zer na de byaṅ ṅhub
sems dpa' ṅes mi bya'o//de ṅi'i phyir ṅe na/rab 'byor byaṅ ṅhub sems dpa' ṅes bya
ba'i ṅhos de gaṅ yaṅ yod ṅnam mam/rab 'byor gyis gsol pa/bṅom ldan 'das de ni ma
lags so//bṅom ldan 'das kyis bka' scal pa/rab 'byor de bas na de bzin gṅegs pas ṅhos
thams ṅad ni sems ṅan med pa*

5. A. Sacerdoțeanu, *op.cit.*, p. 381.

6. À présent, le document se trouve à la section des manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, dans l'Archive Al. Odobescu/III varia 17 avec la notice Acquisition.180/1966.

Verso :

*srog med pa/gaṅ zag med pa'o źes gsuṅs so//rab 'byor byaṅ čhub sems dpa' gaṅ
 źig 'di skad du/bdag gis źin bkod pa rnambs bsgrub po źes zer na de yaṅ de bźin du
 brjod par mi bya'o//de č'i'i phyir źe na/rab 'byor źiṅ bkod pa rnambs źiṅ bkod pa rnambs
 źes bya ba ni de dag bkod pa med par de bźin gśegs pas gsuṅs pa'i phyir te des na źiṅ
 bkod pa rnambs źes bya'o//rab 'byor byaṅ čhub sems dpa' gaṅ źig 'di skad du čhos
 rnambs ni bdag med pa/čhos rnambs ni bdag med pa'o źes mos pa de ni de bźin*

Le feuillet des Archives et celui de l'Académie portent, tous les deux, les traces d'une pliure légèrement oblique, parfaitement symétrique, ce qui suggère qu'ils ont été pliés ensemble. Le texte avait été donné à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine en 1938, par Andrei Spiro-Paul, de Piatra-Neamț⁷.

Nous nous sommes immédiatement adressés à la veuve du donateur, Madame Alexandrina Spiro-Paul, professeur à la retraite, en lui demandant des renseignements sur les circonstances dans lesquelles ils étaient entrés en possession du document. Voilà ce qu'elle répond dans sa lettre du 17 mai 1958: "... Mon mari ne l'a acheté de personne; bien qu'apparenté aux familles Sturdza et Iamandi, il ne détenait pas le document de celles-ci. Le texte provient d'un tombeau découvert sur les terres du grand-père de mon mari. Je ne me rappelle pas le nom de la propriété, mais je sais qu'elle se trouvait au bord de la rivière du Prut, en Bessarabie. Le grand-père de mon mari a eu six enfants; par le mariage de ses quatre filles, il s'allia aux bonnes familles de Iași où, à l'époque, tous s'apparentaient. Mon mari a envoyé des photographies du document à la Bibliothèque Nationale de Paris et au British Museum. Il en a reçu la même réponse: il s'agit d'une prière bouddhique écrite en tibétain". En revenant pour lui demander des informations plus détaillées, la vieille dame nous a répondu par la lettre du 2 juin 1958: "Je voudrais bien vous aider de nouveau dans vos recherches concernant le texte tibétain. Mais cette fois-ci il y a très peu à dire. Je ne me rappelle point ni le nom, ni l'emplacement de cette propriété de Bessarabie. L'arrière-grand-père de mon mari s'appelait Jaimes Los Velas. La famille est d'origine espagnole; deux de ses enfants ont été adoptés par la famille d'origine gréco-vénitienne Spiro-Pauli, qui est venue en Roumanie. Étant très riche, elle y a fondé la première banque roumaine. Elle avait 12 propriétés qui ont été partagées entre leurs enfants, lors de leurs mariages avec des Roumains et des Roumaines; par conséquent, c'est dans cette famille qu'il faut poursuivre les investigations. Le grand-père maternel de mon mari provient de la famille d'Alecu Russo-Donici, l'auteur de la *Cîntarea României*⁸. Les Donici-Russo sont eux aussi originaires de Bessarabie, du bord du Prut, et ils peuvent, donc, en savoir davantage." Elle conclut: "Il est très difficile maintenant à déterrer les morts pour leur arracher leurs secrets." Peu de temps après, nous n'eûmes plus la possibilité de poursuivre nos investigations et Madame Spiro-Paul finit ses jours.

Ce qu'il faut en retenir, comme fait d'une importance capitale, c'est que ce fragment renvoie lui aussi à un tombeau se trouvant au bord du Prut. Il est quand même difficile, voire impossible, à supposer l'existence d'un second tombeau sur l'autre bord du Prut et, donc, à admettre que les deux fragments proviennent d'exemplaires différents du même texte, parce que ce genre de manuscrits est tout à fait exceptionnel. De toute évidence, il s'agit de deux feuillets provenant d'un seul manuscrit, que les héritiers ont partagé entre eux. Compte tenu que la *Vajracchedikā* tibétaine contient environ 40 feuilles, on peut supposer qu'il y ait encore

7. Le manuscrit est enregistré sous le no. 391 dans le *Catalogue des manuscrits orientaux Guboglu*, comme Acquisition. 24/1943.

8. Alecu Russo-Donici — écrivain roumain (1819-1859).

d'autres fragments de ce texte chez les différents successeurs. Toutefois, le fragment Spiro-Paul provient d'une branche bessarabienne de la famille; cela pourrait s'expliquer par le fait que Ioniță Iamandi s'établit en Bessarabie immédiatement après la découverte du tombeau, le texte ayant été partagé, ainsi que les autres objets précieux, entre les deux frères.

La découverte du fragment Spiro-Paul, qui s'avère être indissociable du premier feuillet, est en mesure d'enlever les doutes exprimés par Odobescu lui-même quant à l'appartenance du texte tibétain au tombeau de Conțești. On devrait également citer G.Săulescu, qui notait les informations courantes à l'époque concernant le tombeau de Conțești; pour ce qui est du cercueil, il écrivait: "Sur le sarcophage il y avait aussi quelques inscriptions, mais je ne saurais dire en quelle langue"⁹.

Jusqu'à présent, tous les spécialistes, roumains et étrangers, ont daté le tombeau de Conțești pas plus tard qu'au IV^e siècle et cela en jugeant seulement d'après les pièces de l'Ermitage. Les études les plus récentes, appartenant à Madame Kira Mihailovna Skalon, conservateur du trésor, viennent confirmer cette chronologie, pour toutes les pièces suscitées. Des personnes qui ont récemment visité l'Ermitage ont appris de Madame Skalon que l'"archive" du trésor ne mentionne pas d'autres objets, à part ceux déjà exposés.

Pourtant, les deux fragments du texte tibétain, provenant sans aucun doute du tombeau de Conțești, remettent sérieusement en question la chronologie admise jusqu'à présent. Puisque les premiers textes tibétains remontent au VIII^e siècle, il nous faut dater le tombeau du moins quatre siècles plus tard. Le temps viendra où l'on saura précisément lequel des grand-parents d'Andrei Spiro-Paul était le possesseur du texte et comment il l'avait obtenu de Iordache Iamandi. Mais ce n'est que l'étude exhaustive des deux fragments du texte tibétain, étude posant des problèmes nouveaux et très complexes, qui finira par préciser la chronologie du tombeau.

Ainsi que nous l'avons déjà dit, les textes de Moldavie sont tout à fait exceptionnels, puisqu'ils sont écrits avec des lettres blanches sur fond noir. Notre regretté ami, le professeur Antoine Sigmund Cerbu, de Columbia University, nous a informé que ce genre d'écriture existait au nord-est de l'Inde, avant l'invasion musulmane. Répondant à notre lettre, Marcelle Lalou a affirmé qu'elle n'avait jamais vu ou entendu parler d'un tel texte. Après plusieurs investigations, nous avons finalement découvert un seul texte tibétain écrit avec des lettres blanches sur fond noir — toujours une *Vajracchedikā* — dans le catalogue de la Bibliothèque Royale de Dresde, publié par Berthold Laufer en 1901. Nous avons obtenu un microfilm de ce manuscrit. À part cette caractéristique singulière — l'écriture blanche sur fond noir — les deux textes, celui de Dresde et celui de Moldavie, uniques en leur genre, ont en commun certaines particularités graphiques, telle la disposition archaïque du signe pour la lettre *i*. Il y a aussi des particularités linguistiques: dans les deux textes, le nom sanskrit *chedikā* se trouve remplacé par la forme *chedakā*, correcte, mais inusitée dans les textes *Prajñāpāramitā*. Il nous faudrait entreprendre également, à part la comparaison avec le manuscrit de Dresde, une expertise papyrologique au microscope, semblable à celles entreprises récemment à l'Institut pour la Chimie de la Cellulose de Darmstadt.

En concluant cette communication, nous voudrions souligner une signification indirecte, d'ordre plus général: l'importance de la philologie orientale pour la culture et pour l'histoire roumaines, même dans le cas d'une branche apparemment "extravagante", telle la tibétologie. C'est grâce à cette dernière discipline que nous avons la satisfaction d'avoir placé dans un

9. V. G. Săulescu, *Călătorie la Galați, 1861, octombrie 7*, dans *Buciumul* no. 54/1863, p.215. Odobescu conteste l'argument dans *Rămășițe antice...*, p. 295: "Il est incontestable que ce fait se rapporte aux caractères, vraiment inexplicables, que l'on voit piqués à l'aiguille sur le fond du deuxième vase, c'est-à-dire sur cette situle ou petit seau que nous sommes obligés à reconnaître dans la relation plus explicite établie par le colonel Guriță, comme étant l'un des trois plateaux en argent doré dont celui-ci fait mention".

cadre plus large un problème si compliqué que celui du tombeau et du trésor de Conțești.

Publier ces deux études de la *Vajracchedika* de Conțești est surtout une affaire de "restitutio". La décision de faire paraître ces textes n'appartient pas à Sergiu Al-George. Son esprit de rigueur et son fort penchant à l'argumentation limpide l'ont probablement décidé à ne pas publier une recherche dont les conclusions étaient forcément partielles et provisoires. L'entrave majeure au parachèvement de cette recherche a dû être le manque de documentation récente, ainsi que la difficulté de communiquer librement avec les spécialistes de l'étranger. (Il va sans dire que cela tenait entièrement aux circonstances politiques de l'époque. D'autre part, il s'agissait aussi — pensons-nous — d'une réserve subjective, dont il n'y a pas lieu de faire état.)

Par conséquent, on a de bonnes raisons pour penser qu'aujourd'hui Sergiu Al-George aurait envisagé différemment le problème si épineux du manuscrit de Conțești. D'ailleurs, il a poursuivi ses recherches jusqu'aux dernières années de sa vie; c'est justement ce qui ressort du "dossier Conțești" (fiches bibliographiques, annotations, correspondance, tirages-à-part etc.), que nous avons eu la possibilité de consulter.

Si l'on a quand même résolu de publier ces textes, c'est que l'on a eu plus d'un motif. Premièrement, la nécessité de présenter au monde scientifique le seul manuscrit tibétain qui se trouve en Roumanie. Deuxièmement, le désir d'ôter à l'oubli la seule étude tibétologique faite par un chercheur roumain. Troisièmement, l'occasion de mettre en évidence un aspect moins connu de la personnalité de Sergiu Al-George, à même de compléter le portrait intellectuel de ce remarquable savant. Les livres et les articles qu'il a publiés de son vivant le définissent comme un indologue éminent et comme un penseur profond, épris des grands thèmes de la religion et de la philosophie. Doué d'une intuition brillante, ainsi que d'un esprit spéculatif hors du commun, il s'était consacré passionnément à l'investigation des symboles. Tout au contraire, le chapitre tibétologique de son œuvre révèle un Sergiu Al-George adonné à l'acribie historique, archéologique, généalogique, papyrologique, linguistique etc. Ne quit-tant point le domaine rigoureux des faits positifs, il s'avère un maître des hypothèses courageuses.

La supposition que fait l'auteur, en s'appuyant sur Ch. Bell, quant à la composition du papier, se trouve confirmée dans des ouvrages bien plus modernes: "The paper was said to come from the inner bark of a laurel shrub (*Daphne cannabina*) or from roots of bamboo and to have been made in Tibet as well as imported in considerable quantity from China and Bhutan" (W. Zwalf, *Heritage of Tibet*, London, British Museum, 1981, p. 122). Ces informations concordent avec une autre description de la fabrication du papier au Tibet: "The process began by digging up the roots of the *rechapa*, a plant similar to the Daphne shrub, that grew wild in the Thalung area" (Jamyang Sakya, J. Emery, *Princess in the Land of Snow*, Boston/Shafesbury, 1990, p. 33).

Néanmoins, le problème qui reste c'est d'accorder la présence dans le même site archéologique tant du trésor de style bas-antique que de la *Vajracchedikā*. Selon l'opinion générale des archéologues, le tombeau doit remonter au IV^e siècle, éventuellement au Ve, ce qui exclut, de toute façon, la possibilité de contenir le manuscrit en question. Pour la datation du tombeau, voir aussi les conclusions et les renvois bibliographiques dans: Cătălina Bloșiu, *Noi observații și ipoteze cu privire la mormântul de la Conțești*, dans *Cercetări istorice*, Iași, 1974, p. 77. Cf. M. Mundell Mango, *Der Seuso Schatzfund (Ein Ensemble westlichen und östlichen Kunstschatzes)* dans *Antike Welt — Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte*, 21 Jahrgang, Heft 2, 1990, pp. 70-89. Une confirmation tout à fait récente de cette datation se trouve dans: Radu Harhoiu, *Die frühe Völkerwanderungszeit in Rumänien* (en manuscrit). Si les critères archéologiques imposent donc le Ve siècle comme *terminus ante quem*, les critères tibétologiques imposent un *terminus post quem* résolument plus récent. Bien que la traduction tibétaine de la *Vajracchedikā* soit attestée au IX^e siècle, la lamaïsation des Mongols commence à peine au XIII^e siècle. D'autre part, l'occupation mongole de la Moldavie dure depuis 1241 jusqu'au milieu du siècle suivant. Par suite il est très difficile à admettre qu'un adepte mongol du lamaïsme ait été déjà enterré dans un pays tellement éloigné, pendant que l'influence du bouddhisme tibétain en Mongolie faisait justement son début.

L'appartenance de la *Vajracchedikā* de Conțești au groupe ancien de manuscrits tibétains reste

toujours douteuse. Ainsi, dans sa lettre du 28 octobre 1991, Mme Anne Chayet affirme qu'à Dunhuang il n'y avait pas de manuscrits sur papier noir ou bleu-noir. Elle fait aussi l'observation suivante: "Par ailleurs, les feuillets d'un manuscrit remontant à cette époque comporteraient vraisemblablement (les exceptions ne sont pas fréquentes) deux trous en pleine page, réels et servant à faire passer des liens, ou simulés, afin, peut-être, de rappeler un procédé de reliure déjà abandonné. De tels trous ou de telles marques sont absents de vos feuillets." De plus, Mme Anne-Marie Blondeau, Mme Anne Chayet et Samten Karmay sont d'accord à affirmer que "le texte ne présente aucun archaïsme d'orthographe, ni de graphie, ce qui exclut une datation du manuscrit entre le VIII^e et le XII^e siècle."

Somme toute, la contradiction entre les évidences archéologiques et celles tibétologiques ne peut être résolue qu'en rejetant l'hypothèse d'un tombeau qui ait renfermé à la fois le manuscrit et le trésor conservé à l'Ermitage.

Tâchant de trouver des spécimens apparentés à la *Vajracchedikā* de Conțești, Odobescu — et Al-George à la suite de celui-ci — invoquait l'information selon laquelle les textes de facture tibétaine trouvés au pays des Kalmouks en 1721 auraient été écrits également avec des lettres blanches sur fond noir. József Terjék considère comme vraisemblable l'appartenance de notre manuscrit à ce dernier groupe. Quant à sa datation, il l'assigne — de même que Géza Bethlenfalvy — au XVII^e siècle. Les manuscrits mongols en langue tibétaine examinés par nous à Budapest sont typologiquement assez proches de celui de Conțești, tout en étant de basse époque (XVII^e - XVIII^e siècles). Ils ont presque les mêmes dimensions que le nôtre et sont écrits sur un fond noir ou indigo. À la différence de celui-ci, l'écriture n'est pas blanche, mais bien dorée. Le masculin *chedaka* à la place du féminin *chedikā* s'y trouve aussi, mais tandis que celui-là reste grammaticalement correct (le tibétain *gčod-pa* étant masculin), il y a bien des erreurs dans la translittération des mots sanskrits. Ces erreurs sont dues soit à l'omission des signes vocaliques (par ex. *prajñaparamita* au lieu de *prajñāpāramitā*), soit au déplacement du '*a-rih-po* (par ex., *mañjughoṣayā* au lieu de *mañjughoṣāya*).

Pour ce qui est de la pliure des deux feuillets, elle pourrait indiquer le fait que le manuscrit dont ils font partie a été décomplété à un moment donné. Ainsi, la *Vajracchedikā* tibétaine compte environ quarante feuillets, dont le 35^e comprend — selon József Terjék — la fin du XVII^e chapitre. D'autre part, le papier de tels manuscrits est très élastique et résistant. C'est donc assez invraisemblable qu'un fascicule tellement épais aurait pu être plié à la fois, de sorte que les traces de la pliure soient tout à fait identiques sur deux feuillets si éloignés. Tout cela revient à dire qu'au moment où le manuscrit a subi ce pliage, il n'était plus complet.

Somme toute, encore que la légende tellement captivante de la découverte d'un manuscrit tibétain dans le tombeau de Conțești soit infirmée, autant du point de vue archéologique que tibétologique, la recherche de Sergiu Al-George ne saurait aucunement être dépourvue d'intérêt, grâce à la solidité de la démarche et — pourquoi pas — grâce à la beauté intrinsèque de cette passionnante aventure intellectuelle.

*

* *

Nous remercions chaleureusement les spécialistes qui nous ont aidés à clarifier certains problèmes soulevés par les études de Sergiu Al-George que nous venons de publier:

Mme Anne-Marie Blondeau, Mme Anne Chayet et Samten Karmay (Paris), pour avoir examiné les photographies du manuscrit et nous avoir communiqué leurs observations de haute compétence; Mme Anne Chayet, également, pour les précieux renseignements bibliographiques qu'elle a eu la bienveillance de nous fournir;

M. József Terjék et M. Géza Bethlenfalvy (Budapest), pour leurs remarques et suggestions de datation; M. Géza Bethlenfalvy, également, pour nous avoir montré des manuscrits tibétains de sa collection;

Mlle Erzsébet Tóth (Budapest), pour nous avoir permis d'examiner des manuscrits tibétains conservés à la Bibliothèque de l'Académie Hongroise des Sciences;

M. Radu Harhoiu (Bucarest), pour ses renseignements d'ordre archéologique, ainsi que pour la permission de consulter son étude manuscrite suscitée.

I. M.

R. B.

Handwritten text in a cursive script, likely a historical document or manuscript. The text is written in a dark ink on a light-colored paper. The script is highly stylized and difficult to decipher. The text is arranged in several lines, with some lines starting with a large initial letter. The overall appearance is that of a historical document or manuscript.

Planşa nr. 2

Handwritten text in a cursive script, likely a historical document or manuscript. The text is written in a dark ink on a light-colored paper. The script is highly stylized and difficult to decipher. The text is arranged in several lines, with some lines starting with a large initial letter. The overall appearance is that of a historical document or manuscript.

Planşa nr. 3

L'indologie roumaine de Mircea Eliade à Sergiu Al-George

Radu Bercea
Institut "Sergiu Al-George", Bucarest

Chaque discipline scientifique a la tendance légitime à écrire sa propre histoire, à mettre en valeur ses antécédents et à reconnaître ses précurseurs. C'est justement ce que les historiens des relations entre la Roumanie et le monde indien ont tâché de faire, dans leur désir enthousiaste de mettre en évidence la tradition de l'indologie roumaine. Mais quelle serait, en fait, cette tradition? — Toute notion de culture indienne ou forme d'intérêt pour celle-ci chez les intellectuels roumains, tout écho hindou dans la culture roumaine, toute tentative échouée — si noble fût-elle — de jeter des fondements. Ainsi, une troupe de bateleurs venus des Indes, il y a quelques siècles, à des noces princières, aussi bien que les lointaines sources indiennes des livres populaires circulant dans notre pays, se rangent à côté du fait que le père de la tibétologie, le Sicule Alexander Csoma de Körös, ou l'explorateur aventureux de l'Orient, le Saxon Johann Martin Honigberger, sont nés en Transylvanie. On nomme le malchanceux Constantin Georgian¹, amateur autant que connaisseur de la culture indienne, "le fondateur de l'indologie roumaine", encore que toutes ses louables initiatives de poursuivre l'étude du sanskrit et de l'enseigner se soient heurtées à des circonstances adverses. Les traductions de George Coșbuc² de la littérature indienne sont bien connues, mais ce que l'on sait moins c'est qu'elles sont faites par l'entremise d'une version allemande et qu'elles altèrent l'original d'une façon inadmissible.

Il est tout aussi vrai que des créateurs roumains remarquables, tels Mihai Eminescu³, Constantin Brâncuși⁴ et Lucian Blaga⁵, ont prouvé une sensibilité effective et des affinités profondes pour la spiritualité indienne, y réussissant de la sorte une rencontre fructueuse. Il convient de mentionner aussi les contributions honnêtes, voire passionnées, des philologues classiques qui ont abordé le sanskrit et l'indologie en prolongement de leur spécialité

1. Constantin Georgian (1850-1904) a étudié la philologie classique à Bucarest et à Paris, et le sanskrit à Paris et à Leipzig, puis à Berlin. Quoiqu'il fût à son époque presque le seul sanskritiste roumain qualifié, il n'a jamais eu la possibilité d'enseigner cette langue à l'Université, malgré ses insistances auprès des autorités. Il a passé toute sa vie comme professeur de latin au lycée. Ses principaux travaux d'indologie, restés en manuscrit, sont une édition de la *Rasamañjarī* de Bhānudatta et des versions roumaines en prose du *Nalopākhyāna* et du *Sāvitrīyupākhyāna*.

2. George Coșbuc (1866-1918) — poète et traducteur. En 1897 il a publié en roumain la *Śakuntalā* et une *Anthologie sanskrite* (hymnes du *Ṛg-Veda*, proverbes et extraits du *Rāmāyaṇa* et du *Mahābhārata*).

3. Mihai Eminescu (1850-1889) — poète, prosateur et journaliste. Il est le "poète national" des Roumains et appartient au bas romantisme. Très attaché à l'indianisme, il avait même entamé l'étude du sanskrit lors de son séjour à l'Université de Berlin. Dans deux de ses poèmes (*Je Éptre* et *Prière d'un Dace*), il recrée admirablement la cosmogonie du *Ṛg-Veda*, X, 129.

4. Constantin Brâncuși (1876-1957) est un des "pères" de la sculpture moderne. Il est né d'une famille paysanne, dans une région très riche en traditions folkloriques. Après avoir étudié les arts en Roumanie, il part pour Paris (1904), où il passe le reste de sa vie. Au début, il travaille quelque temps avec A. Rodin. Outre les allusions à l'Inde contenues dans son œuvre et son journal, il fit même un voyage à Indore, en 1937. Il allait y édifier un "Temple", à la demande du maharaja Yeshvant Holkar. Brâncuși n'est pas arrivé à réaliser son projet.

5. Lucian Blaga (1895-1961) — poète, dramaturge et philosophe. Ce sont ses écrits de philosophie et de philosophie de la culture qui témoignent de son intérêt pour la culture indienne.

première, se concentrant sur les études comparatives et sur les influences entre l'Orient et le monde gréco-latin. Chez les créateurs déjà nommés, la bonne intuition de l'esprit indien ne se mariait pas à l'habileté philologique. Tout au contraire, la compétence certaine des philologues, en face d'une pensée si différente de celle de l'Antiquité classique, aboutit à des interprétations marquées soit par la timidité, comme chez Aram Frenkian⁶, soit même par l'opacité, comme chez Theofil Simenschy⁷. Sans laisser de côté aucune contribution réelle, nous pensons qu'une vraie indologie roumaine ne peut exister qu'avec des savants qui accordent leur formation professionnelle avec la *forma mentis* adéquate à l'esprit indien. Selon ces critères — tout en restant sur les sommets — nous affirmons que les personnalités qui justifient l'idée d'une "école" d'indologie en Roumanie ne sont que deux: MIRCEA ELIADE (1907-1986) et SERGIU AL-GEORGE (1922-1981).

Être indologue revient à dire être tout d'abord philologue sanskritiste. C'est justement ce que montrent les débuts de Mircea Eliade comme étudiant en matière indienne: après avoir assimilé les éléments du sanskrit avec une méthode intensive, il s'est perfectionné auprès d'un maître autochtone, au point de pouvoir communiquer oralement dans cette langue⁸.

"Bien que mon père fût le premier à me révéler le monde hindou, celui qui — par la seule lecture de ses livres — m'a décidé à faire de ce monde ma préoccupation suprême a été Mircea Eliade. En tant qu'*indologue*, il a tracé résolument non seulement les voies de mon destin, mais aussi celles d'autres jeunes de ma génération..." Ce sont les paroles de Sergiu Al-George⁹, l'homme que Mircea Eliade lui-même nommait "le plus doué et le plus créateur des indologues roumains"¹⁰. Ne suivant pas le chemin de son maître — ce qui aurait été pratiquement impossible — mais bien celui du dr. Zerlendi, le personnage de la nouvelle d'Eliade *Le secret du docteur Honigberger*, Sergiu Al-George se mit à apprendre le sanskrit tout seul. Il y parvint à une maîtrise dont témoignent ses impeccables traductions qui rendent autant l'élan métaphysique de la *Bhagavad-Gītā* que les difficultés du vocabulaire technique du *Tarka-Saṃgraha*. Ces deux textes et les *Sāṃkya-Kārikā*, précédés d'une introduction générale, accompagnés de présentations et de commentaires remarquablement érudits et denses — maintes fois originaux —, forment ensemble le premier livre de Sergiu Al-George: *Filosofia indiană în text (La philosophie indienne en textes)*, Bucarest, 1971). L'intimité avec la réalité de la langue, démontrée par un tel ouvrage, a dû dévoiler à l'auteur l'horizon bien plus généreux ouvert par l'apprentissage linguistique, horizon dont parle Lucian Blaga dans l'aphorisme: "En toute langue il y a une métaphysique implicite"¹¹.

Quant à Mircea Eliade, les entretiens avec Claude-Henri Rocquet montrent que son approche du sanskrit a été tout à fait différente: "Seulement, dans mon cas, c'était moins la valeur ou la vertu philosophiques de la langue en elle-même qui m'intéressaient, au début... Ce que je voulais d'abord, c'était maîtriser cet instrument de travail pour pouvoir lire des

6. Aram M. Frenkian (1898-1964) — professeur de grec à l'Université de Bucarest. Il s'est penché surtout sur les problèmes de la philosophie antique. Pour son intérêt indologique v. *Puruṣa-Gayomard-Anthropos. Quelques problèmes concernant la communauté indo-iranienne et la Grèce antique*, dans *Revue des Études Indoeuropéennes*, 1943, fasc. I-II, pp. 118 - 131; *Punarmṛtyu et la "seconde mort"*, ibidem, fasc. III-IV, pp. 214 - 222; *Scepticismul grec și filozofia indiană (La scepticisme grec et la philosophie indienne)*, Bucarest, 1957.

7. Theofil Simenschy (1892-1968) — professeur de langues classiques et de grammaire comparée indo-européenne à l'Université de Iași, où il a été le premier à enseigner le sanskrit. Outre de nombreux articles de vulgarisation de la culture indienne, il a publié des traductions roumaines du sanskrit, dont les principales sont: *Pañcatantra* (1931-6), *Nalopākhyāna*, *Kaṭha-Upaniṣad* (1937), *Muṇḍaka-Upaniṣad* (1939) et *Bhagavad-Gītā* (1944). Simenschy est aussi l'auteur de la première grammaire sanskrite en roumain (*Gramatica limbii sanscrite*, Bucarest, 1957).

8. V. Mircea Eliade, *L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, 1978, pp. 35 - 36, 46-50.

9. *Vocația autenticității* (interview avec M. Handoca), dans *România Literară*, an XIV, no. 48, 1981, p. 13.

10. [*In memoriam Sergiu Al-George*], ibidem, an XVII, no. 30, 1984, p. 21.

11. *Elanul insulei*, Cluj Napoca, 1977, p. 180.

textes qui n'étaient pas tous de grande valeur philosophique"¹². Et ensuite: "La langue, pour moi, n'était qu'un instrument de communication, d'expression. Plus tard, j'ai été très heureux de m'en être tenu là"¹³. On peut aussi déduire de ces citations qu'Eliade ne fait nulle distinction entre les implications philosophiques du sanskrit et le caractère philosophique des textes déchiffrés, de sorte que pour lui le langage est réduit toujours à la fonction d'instrument de travail.

Au contraire, l'intérêt éprouvé par Sergiu Al-George pour les vertus philosophiques du sanskrit s'avère décisif pour toute sa carrière d'indologue. Ce ne sont pas seulement les suggestions philosophiques du sanskrit, l'inspiration que le contact immédiat avec la réalité du langage peut susciter à un esprit fort enclin à la spéculation, c'est bien plus. Les recherches indologiques de Sergiu Al-George sont centrées sur l'*Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini, de même que sur l'œuvre de ses commentateurs. À l'instar des anciens *vaīyākaraṇa*, il aborde la grammaire en connexion avec la philosophie du langage, tout en donnant du poids aux questions de logique et de sémiologie relevant de la pensée linguistique indienne. Ainsi, les problèmes sémiologiques, linguistiques et logiques de l'Inde ancienne subissent un examen comparatif avec la science occidentale contemporaine. Sergiu Al-George démontre constamment la supériorité des solutions indiennes, due à la filiation de ces disciplines scientifiques en Inde, c'est-à-dire sémiologie-linguistique-logique, donc du général au particulier. Inversement, en Europe l'analyse grammaticale s'est appuyée sur les catégories logiques d'Aristote, pour que la langue devienne, avec Ferdinand de Saussure, le modèle de tout autre code sémiotique. Résidant dans "les zones obscures de la conscience"¹⁴, les structures fondamentales du langage sont difficilement décelables, tandis que celles de la sémiotique du sacrifice sont objectivées dès le début, dans les nombreux ouvrages techniques ou d'exégèse traitant du rituel védique. De telles études, parues pour la plupart dans des publications prestigieuses, ont conféré à Sergiu Al-George son autorité internationale d'indologue. Leur substance se trouve d'ailleurs refondue dans le deuxième livre qu'il a publié en roumain: *Limă și gândire în cultura indiană* (*Langue et pensée dans la culture indienne*, Bucarest, 1976), avec le sous-titre *Introduction à la sémiologie indienne*¹⁵.

Sergiu Al-George reconnaissait d'une manière vibrante Mircea Eliade comme l'homme qui lui a révélé sa propre vocation, tel un vrai maître spirituel de l'Orient. Néanmoins, quelle pourrait être la liaison entre les ouvrages d'histoire générale des religions, destinés "d'abord

12. *Op. cit.*, pp. 50 - 51.

13. *Ibidem*, p. 52.

14. Sergiu Al-George, *Limă și gândire în cultura indiană*, Bucarest, 1976, p. 19.

15. Nous donnons ici la liste des écrits de Sergiu Al-George (sauf les titres qui sont mentionnés ailleurs): *Le mythe de l'ātman et la genèse de l'absolu dans la pensée indienne*, dans *Revue des Études Indoeuropéennes*, 1947, fasc. I-II, pp. 227 - 246; *Pūrṇa ghaṭa et le symbolisme du vase dans l'Inde* (avec Arion Roșu), dans *Arts asiatiques*, tome IV, fasc. 4, 1957, pp. 243 - 254; *Indriya et le sacrifice des prāṇa. Contribution à la préhistoire d'un terme philosophique indien* (avec Arion Roșu), dans *Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung*, Band V, Heft 3, 1957, pp. 346 - 397; *La fonction révélatrice des consonnes chez les phonéticiens de l'Inde antique*, dans *Cahiers de linguistique théorique et appliquée*, Univ. de Bucarest, 1966, pp. 11 - 15; *Sign (Lakṣaṇa) and Propositional Logic in Pāṇini*, dans *East and West*, vol 19, 1969, nos. 1-2, pp. 176 - 193; *Medicina indiană* (*La médecine indienne*), dans: V. L. Bologa, éd., *Istoria medicinei universale* (*Histoire de la médecine universelle*), Bucarest, 1970, pp. 108 - 132; *Medicina tibetană* (*La médecine tibétaine*), *ibidem*, pp. 133 - 136; *Lakṣaṇa, "grammatical rule"*, dans *Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha*, vol. XXVII, 1971, parts 3-4, pp. 213 - 221; *Are Pāṇini's sūtras descriptive or prescriptive sentences?*, dans *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (Diamond Jubilee Volume), 1977-1978, pp. 27 - 36; *Temps histoire et destin*, dans *L'Herne*, 33, 1978, pp. 341 - 346; *On negative compounds: a parallel between Pāṇini and Aristotle*, dans *Dacoromania. Jahrbuch für östliche Latinität*, 5, 1979-1980, pp. 1 - 4; publié aussi dans: S. D. Joshi, S. D. Laddu, eds., *Proceedings of the International Seminar on Studies in the Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Pune, 1983, pp. 137 - 140; *La résonance de la pensée indienne dans la culture roumaine*, dans: Wolfgang Morgenroth, éd., *Sanskrit and world culture. Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference*, Berlin, 1986, pp. 225 - 229; les comptes rendus, les quelques articles destinés au grand public et les inédits ont été laissés de côté.

au grand public cultivé"¹⁶ ou "aussi bien au philosophe qu'à l'ethnologue ou à l'orientaliste mais surtout à l'homme cultivé, au non-spécialiste (n.s. R.B.)"¹⁷, et les recherches hautement spécialisées sur la grammaire sanskrite, accessibles plutôt aux cercles savants? La seule liaison semble être l'intérêt fondamental pour l'Inde. Mais la parenté entre des démarches intellectuelles si différentes s'éclaircit précisément par cet intérêt fondamental. Ce que Mircea Eliade découvrit en Inde c'est, de prime abord, la pensée archaïque de l'"homo religiosus", dont les mythes expliquent la naissance de l'Univers, donnant du sens à son existence, ainsi qu'aux grands événements cosmiques et humains, dont les rites rééditent *hic et nunc* des scénarios mythiques déroulés *illo tempore* afin de récupérer périodiquement la sacralité des origines. L'homme pour lequel le monde est "ouvert", puisqu'il lui parle par les plantes, par les astres, par les gestes, par les parures, par tout ce qui est au monde, étant pourtant bien plus, un symbole du sacré, de la réalité transcendante. C'est en Inde que Mircea Eliade prit pleine connaissance de la mentalité symbolique de l'homme archaïque; c'est à la leçon de l'Inde qu'il doit sa méthode d'interpréter les phénomènes religieux les plus divers.

Quant à Sergiu Al-George, la découverte de l'Inde lui valut la même révélation de la religiosité archaïque d'expression symbolique, ce qui revient à dire que la filiation en cause est hors de doute. Tous ceux qui ont connu Sergiu Al-George de près l'ont vu animé d'une véritable vocation des symboles, car un livre, un poème, une pièce de théâtre, un film, un rêve, une peinture, un fait quotidien ou un événement de vie, s'intégraient tous — comme le dit Alexandru Paleologu — "à son système d'interprétations symboliques, auquel il croyait et qu'il déployait avec une parfaite cohérence"¹⁸. Les mots "archaïque" et "symbole" revenaient d'une manière presque obsédante dans son discours, ainsi que dans son écriture. Puisque la culture indienne en général est marquée par la spiritualité archaïque, c'est tout à fait naturel que les coordonnées de celle-ci soient envisagées même dans les études de Sergiu Al-George concernant la pensée grammaticale sanskrite. Pour en donner quelques exemples, il traite les six *kāraka*¹⁹ de Pāṇini du point de vue des "connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit" dont Louis Renou fut le premier à parler²⁰. Considérant les *kāraka* comme "une segmentation de l'idée même d'«action», un schéma représentationnel auquel se rapporte toute expression verbale"²¹, Sergiu Al-George démontre qu'ils puisent dans les structures du sacrifice védique, en vertu de la correspondance entre le rituel et la langue. Ces "catégories de l'acte et de sa représentation"²² appartiennent donc, selon l'auteur, à la forme symbolique du langage. Se penchant une autre fois sur le concept de zéro chez Pāṇini²³, similaire à celui de la philosophie bouddhique et des mathématiques indiennes, Sergiu Al-George l'examine du point de vue de la dialectique symbolique selon laquelle "la forme sensible étant une manifestation de la forme idéale, en est l'appauvrissement et n'exprime que partiellement sa plénitude"²⁴. Il s'ensuit que le zéro représente le cas extrême de ce décalage, notamment "une manifestation suspendue"²⁵. Enfin, Sergiu Al-George s'autorise toujours du fondement

16. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1963, p. 7.

17. *Idem*, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1969, p. 11.

18. Călătoria lui Sergiu Al-George, dans *Alchimia existenței*, Bucarest, 1983, p. 168.

19. V. Le sujet grammatical chez Pāṇini, dans *Studia et Acta Orientalia*, I, 1957, pp. 39 - 47; *The extra-linguistic origin of Pāṇini's syntactic categories and their linguistic accuracy*, dans *Journal of the Oriental Institute*, Univ. of Bārda, vol. XVIII, nos. 1-2, 1968, pp. 1-7; cf. *Limbă și gândire...*, chap. II.

20. V. Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit, dans *Journal Asiatique*, 1941-1942, pp. 105 - 165.

21. *Limbă și gândire...*, p. 29.

22. *Ibidem*, p. 43.

23. V. *The Semiosis of Zero according to Pāṇini*, dans *East and West*, vol. 17, 1967, nos. 1-2, pp. 115 - 124; cf. *Limbă și gândire...*, chap. VI.

24. *Limbă și gândire...*, p. 145.

25. *Ibidem*, p. 151.

archaïque de la pensée indienne pour qualifier la linguistique sanskrite de structurale²⁶. Il y a une affinité certaine entre la structure et le mythe en tant qu'abstractions ontologiques, par lesquelles toutes les variantes se trouvent réunies et les oppositions unifiées. L'abstraction ontologique est donc plus riche que la réalité, alors que l'abstraction conceptuelle en est plus pauvre. Pour en conclure, chez Sergiu Al-George l'investigation des questions *lato sensu* grammaticales laisse transparaître les grandes structures de la pensée archaïque, à savoir le rituel, le symbole et le mythe. Elles tiennent toutes de la même dialectique symbolique, car le mythe s'avère être lui-même un "essaim" d'images symboliques, pourvu qu'on dépasse, avec Gilbert Durand²⁷, son acception discursive et diachronique. Il en va de même pour le rituel, car celui-ci et le mythe sont des scénarios isomorphes et symétriques, soit qu'on prenne l'acte rituel pour une réédition fidèle d'un épisode mythique (M. Eliade²⁸), soit qu'on pose un certain décalage structurel entre les deux (C. Lévi-Strauss²⁹). En un mot, Sergiu Al-George envisage et interprète le linguistique dans une perspective symbolique.

Si tout cela est vrai, la question qui en découle c'est comment Sergiu Al-George, en assimilant la leçon de Mircea Eliade, a-t-il approfondi la problématique de la pensée symbolique. Pour celui-ci, l'analyse du symbolisme religieux — illustrée le mieux par son *Traité d'histoire des religions* — consiste surtout en une morphologie du sacré. Les symboles y sont catalogués et commentés en fonction des diverses significations qu'une même entité peut assumer. On voit ainsi quelles "synthèses mentales" peuvent susciter la réalité du ciel, du soleil, de la terre, des eaux, de la végétation, de la femme etc. On dirait, en simplifiant, qu'Eliade compose une sorte de "vocabulaire" symbolique dont chaque article groupe les significations d'une des images qui dominent la conscience de l'"homo religiosus". En *Images et symboles*, il fait l'affirmation suivante: "Enfin, l'étude raisonnée des religions mettra en lumière un fait insuffisamment remarqué jusqu'à présent: c'est qu'il existe une logique du symbole, que certains groupes de symboles au moins s'avèrent cohérents, logiquement enchaînés entre eux"³⁰. Néanmoins, si l'on observe comment l'historien des religions analyse la logique propre aux symboles, leur cohérence intrinsèque et leur caractère systématique³¹, on apprend, outre la sacralité et la valeur existentielle, outre le fait de révéler "une modalité du réel ou une structure du Monde qui ne sont pas évidentes sur le plan de l'expérience immédiate"³², que le symbolisme a en propre une certaine polyvalence sémantique, la faculté de cumuler des sens apparemment disparates dont il met en relief l'unité, tout en intégrant dans un système unique des réalités considérées habituellement comme divergentes. Une autre caractéristique des symboles — tout aussi importante — est leur capacité d'exprimer les paradoxes.

Si cela est tout à fait vrai, il n'en est pas moins vrai que l'auteur n'insiste que sur les significations symboliques telles quelles, sans approfondir les corrélations entre les symboles, bien qu'il ait affirmé l'existence de ce dernier phénomène. À vrai dire, on rencontre parfois chez Eliade des exemples d'association des symboles, notamment entre l'arbre et le rocher. Figurant tous les deux le Centre, ils constituent ainsi une *imago mundi* qui s'enrichit de suggestions différentes et unitaires en même temps: "La pierre représentait la réalité par

26. V. L'Inde antique et les origines du structuralisme, dans *Studia et Acta Orientalia*, VII, 1968, pp. 289 - 293; publié aussi dans *Actes du Xe Congrès International des Linguistes*, Bucarest, 1970, pp. 235 - 240.

27. V. Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Grenoble, 1960, pp. 54 - 55, 402 - 405.

28. V. *Inter alia*, Le mythe de l'éternel retour, chap. "Archétypes et répétition".

29. V. *Anthropologie structurale*, Paris, 1973, chap. XII, "Structure et dialectique".

30. *Images et symboles*, Paris, 1972, p. 46.

31. Eliade traite ces problèmes le plus amplement dans *Traité d'histoire des religions*, chap. XII et XIII, et dans *Méphistophélès et l'Androgyne*, chap. V.

32. *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962, pp. 254 - 255.

excellence: l'indestructibilité et la durée; l'arbre avec sa régénération périodique manifestait la puissance sacrée dans l'ordre de la vie"³³. Mircea Eliade n'arrive cependant pas à pénétrer la dialectique spécifique des symboles. Si l'on voulait faire une comparaison, on dirait qu'à ce point la tentative de déchiffrer le langage des symboles est analogue à la démarche du philologue comparatiste qui tâche, depuis presque deux siècles, de reconstituer l'indo-européen commun, dont dérivent forcément toutes les langues de la famille. Capable de nous en dire bien des choses quant à la morphologie et le vocabulaire, ses considérations sur la syntaxe de la langue indo-européenne ne sont qu'extrêmement vagues et générales. Comme tout autre langage, celui des symboles ne saurait être dépourvu de syntaxe, en l'espèce d'une syntaxe dont les principes soient bien différents de ceux des codes linguistiques. Toutefois, John A. Saliba a raison d'affirmer qu'Eliade "has not made a single detailed study of a symbolic system. The logic of symbolism is stated, never explored"³⁴. En effet, si le *Traité d'histoire des religions* est essentiellement une *morphologie* du symbolisme religieux, Eliade n'a dédié aucun ouvrage à la syntaxe de celui-ci, encore qu'il eût postulé l'existence de cette dimension de la pensée symbolique. La place de la *syntaxe* est prise par l'*archéologie*, que l'auteur déploie largement dans son *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Dans ce dernier livre, complémentaire au premier, des faits religieux conservés dans les documents les plus divers sont interprétés avec un discernement admirable, afin de reconstituer leur symbolisme. Ce n'est pourtant qu'une application des conclusions auxquelles Eliade est arrivé antérieurement et non pas un progrès dans l'étude de l'enchaînement des images symboliques. De toute façon, l'historien des religions a ouvert des perspectives tellement vastes qu'elles semblent dépasser en ampleur ses propres résultats: donc il demeure plutôt un "frayeur de chemin". L'étape suivante du voyage dans le monde mirifique des symboles — telle qu'Eliade lui-même l'a préfigurée — sera celle des recherches sur leurs interrelations, sur leurs connexions horizontales, pour nous projeter avec plus de vigueur sur l'axe foncièrement vertical de la dialectique symbolique.

Pour revenir à Sergiu Al-George, si la problématique du symbole était déjà implicite dans ses études concernant la pensée linguistique sanskrite, c'est dans *Arhaic și universal* (*Archaïque et universel*, Bucarest, 1981), son dernier livre, ayant le sous-titre *L'Inde dans la conscience culturelle roumaine*, que cette problématique fait pleine irruption.

"Nous nous trouvons vraiment au milieu — dit Mircea Eliade — entre deux grandes cultures, l'Occident et l'Orient, nous pouvons y ériger une sorte de pont, faciliter la communication des valeurs de l'Orient vers l'Occident, et vice versa. Et cela non seulement parce que nous nous trouvons où nous sommes — en Orient et cependant en Occident — mais parce que nous sommes l'une des rares cultures européennes qui aient gardé encore vivantes certaines sources de la culture populaire, donc archaïque. (...) C'est nous qui pouvons donc avoir un dialogue plus fertile avec les Orientaux, parce que nous avons en quelque sorte la même structure (cette culture archaïque populaire). Là où il y a une telle culture, les racines descendent dans les profondeurs"³⁵. En accord avec son maître, Sergiu Al-George s'avère tout aussi préoccupé de la communication et de la confrontation des valeurs entre l'Est et l'Ouest: "En comparant ce que l'on a pensé chez nous et en Inde, on réalise une double perspective, une vision du même objet sous deux angles différents, à même de lui donner une dimension supplémentaire"³⁶.

33. *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1975, p. 234.

34. "Homo Religiosus" in *Mircea Eliade*, Leiden, 1976, p. 135.

35. *Scriu în limba română, limbă în care visez*, interview publiée par Adrian Păunescu dans *Sub semnul întrebării*, Bucarest, 1979, p. 240.

36. *Limbă și gândire...*, p. 6.

Dans *Limbă și gândire în cultura indiană* l'objet qui devait être ainsi mis en relief était le rapport entre la pensée et le langage, l'expression "chez nous" y désignant la science occidentale contemporaine. Dans *Arhaic și universal* cet objet est la pensée symbolique elle-même, et c'est la culture roumaine qui joue, cette fois-ci, comme le préconisait Eliade, le rôle de médiateur dans le dialogue en question. Elle y est représentée par quatre personnalités créatrices de premier rang: Mihai Eminescu, Constantin Brâncuși, Lucian Blaga et Mircea Eliade lui-même. Il s'agit d'une analyse profonde et originale des confluences entre la spiritualité indienne et l'œuvre de ces auteurs, phénomène beaucoup plus éloquent que les influences indiennes, si certaines soient-elles, qui cependant ne peuvent pas éclaircir en ensemble leur vision créatrice. Les confluences examinées par l'auteur relèvent des valeurs symboliques consubstantielles chez ces quatre grands créateurs roumains et dans la culture indienne. Si "l'Inde est la seule à posséder une littérature qui illustre inégalement la mentalité archaïque — la littérature védique — et à la fois une herméneutique des textes mythiques et rituels, la seule autoexégèse de l'expérience symbolique"³⁷, la culture roumaine est elle aussi marquée par une ligne d'évolution qui relie l'archaïsme de la civilisation folklorique, l'ouverture généreuse du romantisme vers le monde des symboles et la création de Brâncuși, d'Eliade, de Blaga et Eminescu.

En effet, *Arhaic și universal* débute par les "Commentaires indiens à Brâncuși". Traitant de nombreux aspects de l'œuvre du sculpteur, ce premier chapitre prouve brillamment que le symbolisme cosmogonique et cosmologique de celle-ci et le symbolisme analogue des anciens textes sanskrits, mis face à face, acquièrent mutuellement toujours plus de cohérence et dévoilent des relations qui demeurent plus difficilement perceptibles à être analysées séparément. On apprend que les œuvres de Brâncuși participent, toutes, d'un symbolisme fondamental unique, en constituant — selon l'expression de Sergiu Al-George — un "champ symbolique" dominé par le paradoxe de la relation d'identité et d'altérité simultanées entre le virtuel et le manifeste, l'un et le multiple, l'essence et le phénomène, l'absolu et le relatif, le sacré et le profane. L'ampleur et la profondeur de l'examen, requises par un thème d'une pareille complexité et difficulté, poursuivent à la fois la validation de la méthode comparative, en démontrant l'existence d'incontestables analogies entre la pensée symbolique archaïque — soit-elle indienne ou roumaine folklorique — et les intuitions des créateurs soumis à cette investigation.

"L'Inde dans le destin culturel de Mircea Eliade" est en essence une recherche projetée sur la conception du savant roumain concernant la relation sacré/profane, oscillante entre la vision indienne — que Rudolf Otto avait reprise — et la vision spécifiquement européenne promue par l'école d'Émile Durkheim. Dans la pensée indienne, le paradoxe du statut de dissimilitude et de similitude simultanées, qui est le propre du profane par rapport au sacré, offre une solution supérieure au problème du symbole: celui-ci — tout en relevant du relatif, de l'empirique — participe également de l'absolu qu'il désigne et dissimule à la fois. La vigueur de la conception indienne sur le sacré et le profane institués en relation, le poids acquis par cette vision dans la conscience d'Eliade, trouvent leur expression ultime dans la dialectique du fantastique telle qu'elle se révèle à la fin du chapitre par l'analyse du roman *Noaptea de Sânziene* (*Forêt interdite*).

Le chapitre "Les structures antinomiques chez Lucian Blaga et l'acception indienne du métaphorique" propose une solution originale au problème, par ailleurs assez confus, du rapport entre la métaphore et le symbole. L'auteur nous fait comprendre comment les idées de Blaga sur la métaphore et celles de l'Inde sur l'*upacāra* — depuis la teneur ritualiste du terme jusqu'au bouddhisme et à l'hindouisme — confluent vers une définition du symbole

37. *Ibidem*, p. 16.

en tant qu'espèce de la métaphore. Alors que celle-ci réalise la corrélation des deux plans antinomiques du réel par le transfert sémantique opéré au niveau du mot, le symbole identifie ces plans au niveau immédiat de l'image, ce qui fait davantage ressortir le caractère prédiscursif du processus métaphorique.

L'étonnant chapitre final "Eminescu — L'Archétype" amène le lecteur devant une interprétation aussi lapidaire que complète de l'univers du poète. La rythmicité cosmique et le motif de l'androgynie — examinés dans le domaine de la culture indienne — sont présents dans l'œuvre d'Eminescu grâce à son intuition artistique, beaucoup plus significative que ses connaissances indologiques, trop souvent invoquées. Et Sergiu Al-George conclut que la mélancolie d'Eminescu se place sur le plan de la même ambiguïté du rapport entre le relatif et l'absolu, sur le plan du même Grand Paradoxe.

Arhaic și universal est donc un livre où l'œuvre d'Eminescu, de Brâncuși, de Blaga et d'Eliade est traitée *sub specie symboli*. Outre la remarquable contribution de Sergiu Al-George à la compréhension de chacun des auteurs envisagés, on peut en détacher une conception théorique cohérente et hautement intéressante du symbolisme de type archaïque en général.

La seule réserve que l'on pourrait faire sur le concept d'"archaïque" — tel qu'il apparaît chez Mircea Eliade et Sergiu Al-George — tient de son caractère trop vague, de l'impossibilité de le repérer avec précision dans le courant de l'histoire humaine. En effet, Eliade lui-même assigne cette mentalité à la préhistoire, notamment au néolithique; mais quant à la manière dont pensaient les gens de cet âge-là, nos connaissances directes et certaines sont pauvres à l'extrême. On peut étudier les vestiges archéologiques dont Eliade souligne l'"opacité" comme documents pour la science des religions, tout en la dépassant dans son *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Pour adroite que soit l'interprétation des faits archéologiques (décor céramique, structure des habitations et des agglomérations humaines, disposition des objets *in situ* etc.), nous ne voyons comment on pourrait en reconstituer les grandes formes de la pensée archaïque dans toute leur complexité, résolument différentes — selon Mircea Eliade — de la pensée rationaliste et discursive propre à l'esprit européen. À notre avis, cette "pensée" ou "mentalité" archaïque reste surtout une abstraction d'ordre méthodologique, tel l'indo-européen commun dont on a déjà fait mention. En quête de l'origine unique de la langue-mère dont proviennent tous les membres de la famille, les philologues comparatistes sont partis — n'oublions pas — de la réalité documentée de toutes ces langues, afin d'en reconstruire un modèle théorique destiné à éclaircir toujours la réalité de celles-ci. De même, dans les anciennes civilisations asiatiques, dans les cultures folkloriques du Sud-Est européen, chez les populations se trouvant dans le stade ethnographique, dans l'Europe du Moyen-Age ou dans les sciences "traditionnelles" il y a des phénomènes qui s'intègrent tous dans le même modèle théorique nommé habituellement "spiritualité archaïque".

Toute interprétation du langage symbolique est censée, en fin de compte, toucher aux associations réelles des images, à la réalité du "texte symbolique", surtout dans le cas privilégié d'une culture qui ait conservé non seulement des fragments disparates, mais bien d'amples pages où la pensée symbolique se déploie librement. S'il y a de telles cultures, alors la culture de l'Inde en est sans doute la première. C'est pourquoi l'indologue rencontre souvent le chercheur des symbolismes religieux; les commencements de Mircea Eliade en sont la preuve. Et c'est encore la carrière de Mircea Eliade qui fait surgir la question si un divorce succédant à cette rencontre pourrait ne pas être frustrant. La réponse de Sergiu Al-George y est catégorique: pour l'interprète de la pensée symbolique ce divorce ne peut être que frustrant. Ainsi, malgré son style sobre, le chapitre "L'Inde dans le destin culturel de Mircea Eliade" laisse transparaître le reproche assez clair quant à l'abandon de l'indologie en faveur de

l'histoire générale des religions. La présence, dans *Arhaic și universal*, de ces réserves sur l'option du maître a dû provoquer l'inquiétude et l'impatience de Sergiu Al-George dans l'attente des impressions d'Eliade sur son livre. Et les impressions de celui-ci, fort élogieuses d'ailleurs, n'arrivèrent malheureusement qu'après la mort prématurée de l'auteur... S'enthousiasmant pour l'*Histoire de la philosophie islamique* d'Henry Corbin, Sergiu Al-George avait affirmé qu'Eliade aurait pu réaliser un ouvrage du même niveau sur la pensée indienne, pourvu qu'il ait persévéré dans l'indologie. Nous avons eu l'occasion de l'entendre nous-mêmes regretter que Mircea Eliade ne se soit pas dédié entièrement à l'Inde.

Puisque l'Inde a été autant pour Eliade que pour Al-George le domaine privilégié de la tradition archaïque des symboles, la "fidélité" à l'Inde se reflète directement, pensons-nous, dans le degré de pénétration de chacun d'eux dans le monde des symboles.

Sergiu Al-George confère à la conception du symbolisme religieux de Mircea Eliade une cohérence plus propre à lui-même qu'à celui-ci. Il place de la sorte l'image symbolique dans une perspective qui est à la fois religieuse et philosophique, dans la mesure où les grands systèmes métaphysiques de l'Inde sont eux aussi solidaires des visions mythiques du védisme. On peut à juste titre parler d'une véritable ontologie du symbole, selon laquelle le statut de toute entité appartenant à ce monde est formulé par rapport au *Brahman*, terme qui réunit le sens de "sacré" et celui d'"absolu". Aussi, l'ontologique rend compte du gnoséologique, puisque le Sacré/Absolu est qualifié de Réel et le domaine relatif d'illusion (*māyā*). Chaque fragment de l'univers, chaque être, chaque phénomène participe au processus paradoxal d'occultation et de révélation concomitantes du *Brahman*, agissant donc en symbole. Chacun d'eux ouvre son essence individuelle vers l'essence universelle et, pour demeurer partie, signifie toujours le Tout. Eliade insiste principalement sur le symbole naturel, sur les sens dont la mentalité archaïque investit toute entité de la nature, tandis que dans *Arhaic și universal* Sergiu Al-George met l'accent sur l'interprétation du symbolisme artistique, de l'image créée par des moyens littéraires ou plastiques. Si la représentation artistique emprunte à la réalité un objet ou un autre avec toutes ses connotations symboliques, de sorte que tel arbre sur une colline, par exemple, et l'arbre dépeint dans un poème possèdent tous les deux les mêmes significations dans l'ordre du symbole, par contre, la faculté de s'associer entre eux semble appartenir plutôt aux symboles comme faits artistiques que comme objets naturels.

Sergiu Al-George examine en général la syntaxe symbolique au niveau de l'œuvre d'un auteur toute entière, visant les représentations qui fréquentent son univers créateur, les grands motifs qui le structurent. Dans cet univers créateur il y a des endroits de densité symbolique maximale, rassemblant la majorité, voire la totalité des motifs, comme un précis de l'imaginaire de l'auteur, à même de donner la clef de l'intelligence extensive du symbolisme de son œuvre. Ces endroits privilégiés agissent comme un noyau où convergent les lignes de force du répertoire d'images et d'où, simultanément, les ondes de significations symboliques se propagent dans l'ensemble de la création, entraînant toutes les unités expressives vers un sens totalisant. C'est justement ce type de dialectique que met en pleine lumière Sergiu Al-George dans la création de Brâncuși. La logique des symboles, qui avait été affirmée par Mircea Eliade, se trouve cette fois-ci attaquée de face. Les différents thèmes du sculpteur ne manifestent leur affinité sémantique qu'à travers le haut degré d'abstraction propre aux significations qu'elles véhiculent. Le fondement dernier du processus de symbolisation réside précisément dans la tension qui existe entre le caractère vigoureusement concret de la chose représentée et l'idéation très abstraite à laquelle s'élève le discours symbolique. Sergiu Al-George montre de main de maître comment la Colonne, le Couple et l'Androgyné, la

Porte, l'Oeuf et la Tortue sont des approximations convergentes du "concept le plus abstrait auquel ait accédé la pensée indienne"³⁸, celui d'unité dans la dualité, de bi-unité, de coïncidence des contraires. Les différents motifs dévoilent les différents aspects de ce concept et en sont des hypostases différentes. Le champ symbolique où gravitent les images de Brâncuși — matérialisées par des moyens sculpturaux — est centré sur le paradoxe de l'identité qui est en même temps altérité, relation instaurée par l'esprit indien entre les deux grands plans ontologiques.

À la linéarité de la pensée discursive de l'Europe post-aristotélécienne s'oppose la circularité de la pensée symbolique de l'Inde. Les symboles viennent circonscrire une réalité ineffable qui maintient envers eux une position centrale: "Comme tous les rais d'une roue sont emboîtés à la fois dans le moyeu et dans la jante, de même sont emboîtés dans l'*Ātman* tous les êtres, tous les dieux, tous les mondes, tous les souffles, tous les *ātman*"³⁹. Ainsi que le suggère cette comparaison upanishadique, les images contournent la réalité symbolisée, le paradoxe de la relation symbolique y étant traduit visuellement par les rais en tant qu'entités engagées simultanément dans les deux plans du réel, pour concentrer en soi la tension entre l'absolu et le relatif, entre l'un et le multiple, entre ce qui est à la fois un autre et lui-même. La leçon de l'Inde — on peut l'affirmer — porte ses fruits pour Sergiu Al-George quand il montre qu'il ne s'agit pas, en fin de compte, d'images pleines de valeurs symboliques, mais bien de schémas de pensée hautement abstraits, de fondements des choses qui, une fois vêtus du concret de l'image, dévoilent les différentes faces d'une réalité unique et essentielle.

Par conséquent, le symbole n'est rien d'autre que la chose reflétée dans la conscience de l'homme archaïque, la chose devenue image riche en significations et ayant la valeur de *pars pro toto*. Par le mot "image" nous entendons donc les images noétiques dont la matérialisation sont des images plastiques, telles les sculptures de Brâncuși. Elles en sont, en tout cas, des matérialisations privilégiées, puisqu'elles donnent lieu, comme le dit Sergiu Al-George, non seulement à la juxtaposition, mais encore au processus d'assimilation et d'amalgamation réciproques. Il est hors de doute, par exemple, que la suggestion de l'ovoïde dans la représentation de la tortue n'est possible que dans les limites des facultés figuratives qui sont le propre des arts plastiques. L'œuvre-symbole aboutit ainsi à traduire concrètement les "synthèses mentales" suscitées par l'intuition première de l'objet contemplé.

Quelle que soit la nature de l'image symbolique, elle n'est qu'un cas particulier, encore que le plus important, d'un processus bien plus vaste: le processus métaphorique. C'est un processus si vaste que "pour l'épistémologie indienne dans son ensemble, la métaphore constitue le seul moyen de passage de l'individuel à l'universel, du sensible à l'intelligible"⁴⁰. L'antinomie de ces deux plans, telle qu'elle est formulée dans la logique bouddhique, reçoit une valeur ontologique dans la métaphysique *Vedānta*, occasionnant la rencontre de la métaphore et de la philosophie, dont traite Sergiu Al-George dans son dernier article: *Metaphor and philosophy from an Indian perspective*⁴¹. Loin de l'acception restreinte qu'elle a dans la rhétorique, la métaphore acquiert maintenant un sens beaucoup plus large, pour être un transfert sémantique et, à la fois, une transgression de l'antinomie des deux niveaux du réel. C'est sous le signe de cette antinomie, de la tension de ces deux plans, que se meut toute conscience dominée par "the Indian feeling that the phenomenal world is merely an appearance of some deeper background"⁴².

38. *Arhaic și universal*, p. 75.

39. *Tadyathā rathanābhau ca rathanemau cārāḥ sarve samarpitāḥ evamevāsminnātmāni sarvāṇi bhūtāni sarve devāḥ sarve lokāḥ sarve prāṇāḥ sarva etā ātmānaḥ samarpitāḥ* (*Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, II, 5, 15).

40. *Arhaic și universal*, p. 240.

41. C'est le texte de la communication faite par Sergiu Al-George à la *Ve Conférence Internationale de Sanskrit*, Varanasi, India, 21-26 octobre, 1981; il se trouve publié dans *Manuscriptum*, an XIX, no 3, 1988, pp. 88-94.

42. *Op. cit.*, p. 88.

Nous avons déjà montré maintes fois dans cette étude que les prémisses desquelles est parti l'auteur de *Arhaic și universal* avaient été fixées antérieurement par Mircea Eliade. Nous avons montré aussi que Sergiu Al-George, tout en reprochant à son maître la rupture d'avec l'Inde, continue à son tour l'investigation de la pensée symbolique de l'homme archaïque, et il le fait justement dans l'espace de la culture indienne, ce qui aurait été l'évolution naturelle d'Eliade, s'il n'avait pas renoncé à l'indologie pour l'histoire des religions. C'est à son "option indienne" résolue que doit Sergiu Al-George la haute qualité de sa contribution à l'entendement du symbolisme. Le comparatisme, si large soit-il, est un bon point de départ, pouvant ouvrir à la recherche un horizon généreux. Néanmoins, l'approfondissement du phénomène dont la généralité a été de la sorte mise en lumière ne peut se passer d'un domaine particulier, le seul qui soit approprié à un sondage vertical et qui fasse fructifier la perspective horizontale de certains paradigmes de pensée généralement humains.

Au temps où Eliade avait exposé ses grandes idées concernant l'"homo religiosus" — et on sait combien ces idées étaient redevables à l'Inde — Sergiu Al-George avait, grâce aux ouvrages de celui-là, la révélation de l'univers hindou. Après les années '40, depuis qu'Eliade a poursuivi surtout une large diffusion internationale de ses conclusions antérieures, c'est à Sergiu Al-George de continuer l'aventure symbolique abandonnée par son prédécesseur, et de la continuer en assumant l'Inde inévitablement et pleinement. Il n'y a plus lieu d'insister sur cette filiation. Cependant on se demande: qu'est ce que la vision si vigoureuse et captivante d'Eliade a-t-elle gagné en richesse, une fois reprise par Sergiu Al-George? — Le profit d'avoir été faite sienne par un savant doué d'une intuition et d'une force spéculative hors du commun, capable d'en valider les ouvertures fertiles, de lui apporter plus de cohérence et de profondeur, de la placer, en dépassant le cadre de l'histoire des religions, dans une perspective philosophique ample autant que rigoureuse.

Sergiu Al-George a été — nous l'affirmons — un très grand indologue, un esprit comparable par son envergure à un Heinrich Zimmer ou à un Lama Anagarika Govinda. Réussissant, dans l'espace d'une vie humaine, à faire monter l'indologie roumaine de la phase des commencements timides à celle des grands accomplissements, son message sur l'Inde est précieux du point de vue professionnel ainsi que culturel. Mais outre la compétence et l'originalité de sa contribution aux problèmes de spécialité, Sergiu Al-George nous enseigne beaucoup sur le monde des symboles en soi-même, plus que ne l'avait fait Mircea Eliade. Si cette leçon sur le symbole en général doit sa profondeur par-dessus tout à la fidélité de Sergiu Al-George à l'Inde — à cette Inde grâce à laquelle on comprend mieux le folklore de la Roumanie, les grands créateurs roumains aussi bien que le structuralisme moderne —, c'est au juste le caractère très spécialisé de son œuvre indologique qui entrave, d'une certaine manière, la circulation culturelle plus large de celle-ci, contrairement à l'évolution de Mircea Eliade et aux succès de ses ouvrages.

La profondeur de l'enseignement de Sergiu Al-George sur la pensée symbolique provient du fait que son investigation bénéficie d'une extrême authenticité, de cette authenticité sans laquelle les mystères de la spiritualité archaïque ne s'ouvrent jamais vraiment. Plus que tout autre domaine, celui-ci n'aboutit à son expression ultime dans le seul plan de la compétence professionnelle ou de la circulation culturelle seulement, mais bien dans celui de la réalisation spirituelle de la personne, de son accomplissement intérieur. La *forma mentis* adéquate à l'esprit indien, dont nous parlions au début, se traduit justement par la conversion des travaux érudits en expérience spirituelle. Pour large que soit l'horizon culturel, pour riches et variées que soient les connaissances — tout cela ne manquait point à Sergiu

Al-George —, il va de soi qu'une telle expérience spirituelle (à laquelle tend, avec plus ou moins de discernement, l'intérêt de la plupart pour l'Inde) ne peut en fait être atteinte que par un chemin unique, par l'engagement total dans cet Individuel qui est le seul à donner la mesure du général.

Dans l'un de ses aphorismes, Lucian Blaga dit: "On ne peut pas lire la poésie à n'importe quelle heure de la journée. La poésie n'a de résonance complète en notre sensibilité qu'à partir d'une certaine heure de l'après-midi. Cette sensibilité a sa propre périodicité, ainsi que la température du sang. Un critique qui lit tes poésies à 6 heures du matin, c'est un malheur!"⁴³. Il y a une douzaine d'années, j'ai communiqué avec satisfaction à Sergiu Al-George cette pensée que je venais de découvrir. Il m'a répondu à peu près comme ça: "Pas forcément; en ce qui me concerne, une poésie lue à 6 heures du matin me donne des idées pour toute la journée". Une telle unification des niveaux de conscience dans le sens des structures antinomiques propres à la métaphore (et donc à la poésie), incluant aussi le symbole — ainsi que Sergiu Al-George lui-même les a éclaircies — est de nature à féconder un esprit penché sur les diverses manifestations de la pensée symbolique qui lui sont tout à fait consubstantielles. En conclusion, nous croyons que la personnalité de Sergiu Al-George peut être suggestivement définie par cette phrase du Lama Anagarika Govinda: "Par «initiés» je ne parle pas d'hommes organisés en un groupe, mais d'êtres particuliers qui, par leur sensibilité, sont devenus accessibles aux subtiles influences des symboles qui leur sont venus soit par la tradition, soit par leur propre intuition"⁴⁴.

43. "L'heure de la poésie", *op. cit.*, p. 59.

44. *Les fondements de la mystique tibétaine*, Paris, 1960, p. 27.

A Question of Translation

The Greek for "Covenant" in the Septuagint

Andrei Cornea

"Sergiu Al-George" Institute, Bucharest

1. One of the most astonishing translations in the Septuagint concerns, I think, the way it renders the Hebrew key-word for "covenant": *berit*. Actually, the Greek for it — *diatheke* — has often seemed to be hardly accurate and, to say it plainly, we might add that it looks like betraying the real meaning of the Hebrew word. But although sometimes an unusual, even an odd translation may hint only at the translator's negligence or incompetence, there are, nevertheless, cases when serious reasons support the translation, as strange as it seems to be. These cases are admonishing that one should be cautious and modest: it is perhaps more reasonable to bet on some old and hidden wisdom than on our wavering skill.

But let us recollect the main data of this issue:

Berit conveys, in all its contents, the basic meaning of "covenant", "compact", "alliance"¹. Now, regardless of whether the covenantal relation is a man-to-man one or a man-to-God one, it is always meant to involve two partners who both are supposed to be alive not only in the very moment the covenant is made, but from then on subsequently as well, for an indefinite period². A *berit* is valid only if, and as long as both partners do exist.

The problem with the Greek term *diatheke* the Septuagint uses in order to translate *berit* is that, at least in Hellenistic Greek, in *koine*, it never means a "covenant" or a "pact", but only a "testament", a "last will"³. Now, the testamentary relationship occurs only between two persons from which one is supposed to die at a certain moment and only his absence makes the testament valid. So, we see the gap that separates the two relationships described above. That a skillful translator could have ignored it, seems to be strange enough⁴.

Actually, there is but one known case (apart from the Septuagint) when *diatheke* was meant to stand for "covenant" or "compact" - in Aristophanes' *Birds* 439⁵. So, we may say that the Alexandrian translators of the Hebrew Bible chose a highly inaccurate term for the sense they had to render, a term which, but once and in Attic poetry had really meant a "covenant" and whose meaning in Hellenistic Greek was but "last will". On the contrary, these translators rejected such regular terms for "covenant" such as *homonoia*, *harmonia* and the widespread *syntheke* which was to be adopted as a translation of *berit* in some later Greek versions as Aquila's⁶.

1. "The covenant is therefore a legal relationship and comprises the firmest guarantee of a relationship of human communion". Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, Oliver & Boyd Ltd. 1963, vol.1, p.130.

2. Hence the formula *berit 'olam* "an ever-lasting covenant" Gen.17,7;17,13; Lev.24,8 etc.

3. Aristoph. *Vesp.* 584, 589: Plat. *Leg.* XI,923c; Epict. *Diss.* II, 13,7. Once for all, by Dinarchus, I.9. *tas aporrhetai diathekas* was apparently meaning the "mystical deposits or dispositions". With respect to the Septuagint, its Greek could not be too distant from profane "koine". Actually, the study of papyri has allowed "to break down any middle wall of partition between the sacred and profane in the common Greek" Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968, p.330.

4. In its regular sense, *diatheke* means a thing embodying the will of an absentee. Even the "mystical" sense — see above — is consistent with this interpretation: for the *aporrhetai diathekai* were kept to substitute for a god unlikely to directly interfere with human affairs.

5. Peisthetairus and Euelpides are attacked by the birds and summoned to account for their presence. They agree, provided the birds are ready to make a covenant with them and, accordingly, grant them their safety.

6. Sidney Jellicoe, op.cit. pp.76 sqq. The same translation of *berit* was adopted later by Theodotion and Symmachus. See Johannes Behm, art. *diatheke* in *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by Gerhard Kittel vol. II, 1971.

2. Now, if we discard the idea that *diatheke* was, in the Septuagint, the outcome of a mere mistake, or that of an Alexandrian-Jewish slang use, there are only few hypotheses available to explain the presence of this word.

One of them would be to say, along with Klaus Wegenast⁷, that the Septuagint made use of *diatheke* the way it did just because pagans were not using the term in the same way, i.e. in the covenantal sense any longer. On the contrary, Jews could not have stuck to a word like *syntheke*, for this term had had too long a career in the surrounding heathen culture and politics. A taint of paganism is supposed to have been attached to it, so that no one could have wiped it away any longer. One may retort that the same would have had to occur with terms such as *angelos* or *thysia* the Septuagint nevertheless uses, despite their extremely large dissemination throughout the pagan world. Why, then, did the Septuagint object solely to *syntheke*?

Another view, held by Johannes Behm for instance, tries to explain the shift from *berit*- "covenant" to *diatheke*- "last will", "disposition", assuming that, using *diatheke* in the sense of "last will", "the exclusive determinative will of the divine author emerged in clearer focus. The covenant with Yahweh... became freely given ordinances or dispositions of the sovereign will of God"⁸. Or, to express it differently, because a testamentary act actually emerges from a person disposing of free will and able to impose upon his heirs some obligations, *diatheke* is supposed to have meant not only "last will", but also "free, sovereign will", thus fit to express God's overwhelming power. But, in my opinion, this hypothesis fails to explain two points: 1) Why does the same word *diatheke* translate *berit* in some private and profane situations as well, as those concerning Jacob and Laban or Abraham and Abimelec, where neither partner could have claimed such sovereign will and power?⁹ 2) It is worth remembering that one has to pay for disposing of that free will a testament allows, namely, with his own death. Now, if the translators had chosen *diatheke* just because they wanted to point at the sovereign will of God, they could not have avoided the blasphemous implication of making God pay for his free will with his own mortality.

The problem is, therefore: did the Septuagint really mean a will or a disposition when it used *diatheke* to translate *berit*? Although it would be rather consistent with the Hellenistical use of the word, I believe that textual and logical evidence (as we have formerly seen) hardly support such an outlook.

Now, if this translation-problem is to be solved (and it is by no means sure that it actually can be) it seems to me that there is but one open possibility left: to assume that the Alexandrian translators of the Bible did not use *diatheke* according to its wide-spread Hellenistical meaning of "last will" and "testament", but according to some collateral, narrow, "technical", even obsolete sense, occurring but once — as far as we know — in Aristophanes' *Birds*, where *diatheke* had really meant a "covenant" or a "pact". This is a highly problematic hypothesis so far, for the Septuagint must have had extremely important reasons to have made such an unusual and special choice as we think it did. It is our task now to attempt to find out some of these reasons.

3. Let us resort to etymology, first: etymologically *diatheke* means the same as the Latin *dispositio*, i.e. "partition", "division", "putting things apart", according to the basic meaning of the Greek verbal prefix "dia". Now, it seems obvious how the term turned out to mean a "testament": the person disposing of his/her fortune, uses to divide it to his/her heirs by

7. art. Testamentum, in *Kleine Pauli-Reallexikon der Altertumswissenschaft*.

8. Johannes Behm, op.cit. p.127.

9. Gen.31,44; Gen.21,32. Strangely enough, Behm seems to neglect "secular" covenants, which indeed are difficult to explain within the scope of his hypothesis.

making a testament. On the contrary, the same etymology, apparently, does not leave too much clue to make us understand the other sense, that of "covenant". For, the general idea is that a covenant or a compact should have nothing to do with "dividing" and "partition". On the contrary, we usually think of a covenant being closely related to the idea of "binding", "bond" and "union". Yet, we could have been misled by our linguistic and cultural biases and actually I think we have been. Surprisingly enough, there is some evidence that, at least in ancient times, a covenant or a compact must have admitted, prior to a necessary union moment, also a very important separation moment, no matter how strange and paradoxical this fact might appear at first glance nowadays.

First, the "technical", and, by far, the most common way to say in Hebrew "to make a covenant" is *karat berit*, which literally means "to cut a covenant". So, we may take *berit* either as the direct object of the verb, or as a kind of "figura etymologica", whose basic meaning would be similar to that of the verb. (The Greek for "to make a covenant" is *diatheken diatithesthai*.) Now, the most convincing etymologies for *berit* associate it either with Akk. *biritu* (F. Delitzsch) i.e. "clasp", "fetter", or with Akk. *birit* i.e. "between" (M. Noth). In either case, I suppose we must understand the expression *karat berit* as a whole: in the former case, "to conclude a covenant" would actually mean in Hebrew "to cut some bond"; in the latter, it would signify "to leave a room between" (the two partners of the covenant). If we favor this one, it becomes rather easy to explain why a covenant is often said to take place, or "to be raised" between X and Y (ben...uben)¹⁰. But, however things may be, it seems that a separation, a cutting bond-moment must have been experienced by those who entered a covenant; moreover, this experience must have been a fundamental one, for having left so clear a mark on speech.

Generally, one has assumed that the expression *karat berit* reflects a covenantal ceremony akin to that that took place between Abraham and Yahweh (Gen.15). There, Abraham is said to have cut a heifer, a goat and a ram in two halves; then he set each half in front of the other one¹¹. He also slew a turtle and a pigeon, but unlike the rest, he did not cut them. After a while, a "furnace of smoke" and a "flame of fire" went through the halves of the slain animals (surely, through the corridor left between). The problem is how to interpret this ceremony. Usually, (N. Lohfink, M. Weinfeld) one believes that the ritual of cutting animals in halves was intended to make palpable "the punishment befalling the one who will violate this pact"¹². But if one of the partners was God, such a threat would be mostly inappropriate to him, if not blasphemous. The interpretation mentioned above seems to be inaccurate all the more, since we have only one formal account of an actual performance of the ritual in some man-to-man covenants,¹³ where parts were on equal terms and where both were subjected to punishment and death. Why, then, to emphasize the idea of punishment where it was less fit? Then, what about the birds left intact? So, I think that the symbolics of the ceremony and the expression as well may have not been correctly perceived so far. Still, it is likely that "to cut a covenant" and to perform a cutting of some animals in halves are referring to the same basic phenomenon¹⁴.

4. In order to approach this phenomenon, let us have a look at the covenant concluded between Jacob and his father-in-law, Laban, at Galed (Gen.31). We may say that the essential

10. See art. *diatheke* (A) in Th.D.N.T. by Gottfried Quell and art. *berit* by M. Weinfeld in *Theological Dictionary of the Old Testament* edited by Johannes Betterweck and Helmer Ringgren, vol.II, 1975.

11. C. Westermann, *Genesis 12-36*, Minneapolis 1985, p.229. On the other hand, Westermann denies that the uncut birds originally belonged to the same ritual p.225. This assumption seems to me totally unwarranted.

12. Weinfeld, op.cit. p.262.

13. Jer.34,18b.

14. Weinfeld, op.cit. p.117. He assumes (rightly, I think) that the cutting of animals in halves need not be viewed as a sacrifice.

problem Jacob and Laban had to face was the confusion in which they had lived for a long period¹⁵. But confusion means that you cannot make the necessary distinctions and separations between things and values. Actually, on the one hand, Jacob had done a lot of hard work for Laban who had not yet paid him for it. So, Jacob laid claim to Laban's possessions - daughters, servants, flock. On the other hand, all these goods formally were Laban's, for he was the "pater familias" as Romans would have called him. So each one claimed to have complete and absolute ownership of the whole and the same fortune which bound them together. The conflict was, nevertheless, stopped, precisely because they made a covenant. Accordingly, they divided what previously each of them considered his indivisible and absolute property: on the one hand, Jacob takes away the goods, but he agrees not to do with them whatever he likes. This agreement was important especially in what concerned Leah, because Jacob did not love her and so he could have abandoned her as soon as he would have left Laban's land. And if he had done so, no people of Israel would have ever existed¹⁶. On the other hand, Laban gives up some possessions, but as we have seen, not at all unconditionally. Moreover, after dividing goods, they divide the land, too; they pledge not to enter the other one's land with bad intentions¹⁷. They erect a big heap of stones at Galed to make the separation between them visible. Prior to the covenant, Jacob and Laban were strongly bound together by "natural" ties - women, land, flock they had shared¹⁸. But these ties, far from being advantageous to them, were real hindrances to each one's personal freedom. So, eventually, they had to cut these really promiscuous ties and to part everything. To "cut a covenant" is but to cut a promiscuous relation. Only afterwards, a better and higher union may prevail.

Or, let us see what happened between Abraham and Abimelec: Because the former had settled down in the latter's land as a *ger* i.e. a foreigner unprotected by any rights,¹⁹ formally the Philistine king could lay claim to Abraham's goods. In order to thwart unpleasant issues, Abraham felt at ease to use offensive trickery against Abimelec and to hide Sarah's real identity. So Abimelec thought she was Abraham's sister and was on the verge of abusing her all the more. Later, Abraham dug a well at Beersheba, apparently without asking the landlord for permission. In response maybe, Abimelec's servants did some harm to the well. So, there was a troublesome, confused relation, where woman, well, land seemed to belong at the same time to both of them in some really promiscuous and pernicious way. In order to clear up things, they "cut" a covenant i.e. they agreed to part with what previously each of them had thought was his own indivisible possession: Abraham kept well and woman, but he renounced tricking Abimelec again. Abimelec yielded some possessions but got the lord's right to have a faithful vassal²⁰. They had to cut the "fetter" between them which had prevented them from

15. Quell, op.cit. p.113: "A first point to notice is that Laban proposes the covenant because of a feeling of legal insecurity on both sides". See also Westermann, op.cit., p. 500.

16. So the pact concluded between Jacob and Laban had an important historical significance. Unlike Ismael or Essau with respect to Isaac, all Jacob's sons eventually shared their father's heritage and blessings. On the other hand, the concern shown by Laban for the fate of his daughters is characteristic for ancient Oriental polygamic societies. See G.von Rad, *Genesis*, Philadelphia 1965, p.307.

17. Gen.31,52-53.

18. "These daughters are my daughters and these sons are my sons and the flock is my flock." Laban says, Gen. 31,43-44. From a strict legal standpoint he certainly was right. According to Ex.21,3-5, the status of Jacob was rather similar to that of a *'ebed 'ibri* "Hebrew servant" who, if he had entered his master's house with no property of his own, could be released after seven years with no property but "his body" (*b'gufo*). Now, however, Jacob had served Laban more than seven years and, moreover, he has his relative. So a conflicting legal situation had arisen out of this intricate relationship.

19. Gen. 20.2. *vayyagar b'gerar* "he dwelt as a *ger* in Gerar". See also Gen. 12,10 where almost the same story occurs when Abram goes to dwell in Egypt (*lager sham*). In my opinion, such dublets have to be interpreted in the light shed by Gen.41,32: here it is said that repetition (*hishshanot*) means *ki nachon haddabar* "there is a sure, doubtless thing", which, in our case means that there is little doubt about the precarious social status of the patriarchs. See, for the status of a *ger*, Roland de Vaux, *Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1958, V. I, p.27.

20. Gen.21.23. The Key-term is *hesed* which does mean here "kindness" or "piety", as usual, but "faithfulness" which both partners have to show to each other with respect to one's partner's goods. G.von Rad, *Genesis* p.231.

being free and from behaving with each other like true persons and not like mere individuals. So, the parting, the cutting brought forth a higher union.

Now, let us step a little further and have a look at a man-to-God covenant. A good example is the Noahic covenant. A promiscuous relation, if there ever was, was indeed peculiar to men and God prior to the flood. Men and God had to share, not a land or a flock, as Jacob and Laban did, but the whole world which was created by God, but cultivated and used by men. On the one hand, men had attempted to usurpe and to get hold of some fundamental rights of God: the Knowledge, an everlasting life. Even after their fall, they went on being offensive, defiant, full of *hybris*: they lived still too long, they were murderous like the Qenites, killing what God had created. On the other hand, God himself had too much interfered with human affairs: he had let *bene Elohim* (God's sons) mate with mortal women and beget the *nephilim* (giants) and *anshe hashem* (heros), whose deeds were very arrogant. So, we may say that there was no clear and definite separation between heaven and earth, so that, despite God's self content and blessings, the Creation seemed by no means yet fulfilled. No wonder that the flood nearly destroyed any limit within the world. Now, the covenant made between God and the survivors represented by Noah had precisely this aim: to put some clearer border between heaven and earth and between their realms. It was said that there will be no flood any more. And because, subsequently, we hear no more about *bene Elohim* either we take for granted that this major cause of the confusion had to be removed as well. On the other hand, men should spare man's blood and, in general, show restraint from any bloodshed, for blood (identified with life) was supposed to belong to God. Ever since, sharply separated, heaven and earth were supposed to be more stable, better achieved and more able to cope in the future.

At this point, a small comment should be added: the property which, prior to all these covenants, actually was at stake, was strongly connected with a fertility-idea, expressed either directly, or metaphorically. The basic problem, which, eventually, brought forth the covenantal issue, was how to share a fertile common property and its offsprings, on which the landlord as well as the tenant lay legitimate claims²¹.

The hidden framework of most important covenantal acts seems to have been shaped by a three-terms-relationship: a landlord - be him God, Laban, Abimelec - a tenant - Noah, Jacob, Abraham, etc - and a fertile common property - women, flock, land, well, or the whole world²². The covenantal issue was how to divide this fertile property which bound together landlord and tenant and deprived them of being free and secure within some sure limits.

I think the ceremony of cutting animals in halves begins now to unveil its sense: it did not hint at some future punishment, but it represented a way of acting the play of cutting a promiscuous fertile property that tied two partners²³.

The animals cut in halves symbolized this fertile property which had to be divided from then on²⁴. The partners were becoming physically more distant from each other because the

21. G.von Rad, *Old Testament Theology*, p.129: "A great advance was made when Begrich showed that the covenant is to be understood as a relationship between parts of unequal status". However, I cannot agree with what follows: "Complete freedom to decide, that is, to take the oath or not, is in this case possessed only by the superior — the lesser partner is simply a recipient". Actually, the superior partner is as much as the lesser one interested with a legal agreement. For usually, the former has not so overwhelming a superiority as to allow him to compel the latter to a *totally* submissive and passive status. Had it been so, no covenant would have ever been necessary.

22. As it has been shown (G.E.Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg 1955; K.Baltzer, *Das Bundesformular, sein Ursprung und seine verwendung im Alten testament*, Neukirchen 1960), the basic covenantal relationship can be found as early as in the Hittite state treaties which always refer to a land (the fertile property), given to a vassal (the tenant) by his suzerain (the landlord).

23. The above mentioned treaties pay much attention to the boundaries that should separate a vassal's possession from the rest of the country. Mendenhall, op.cit.

24. The fact, noticed by von Rad and other commentators that the animals were neither consumed by fire, nor eaten, suggests that, symbolically, their procreative power was supposed to be kept intact and alive.

biological bond between them was torn, but, nevertheless, they could be freer and more able to cope in a higher way. And it is very likely that the birds which were slain but not cut, were hinting at this higher, better cooperation a covenant should bring about. Perhaps, it is meaningful, too, to remember that this covenantal play had also a cosmological value: to perform it was, to some extent, to resume symbolically the achievement of the world creation.

5. There is no evidence of this ceremony accompanying all covenantal acts. On the contrary, apparently, there was no covenant without another kind of symbolical expression, i.e. a sign, a token²⁵. We are not going to commit ourselves to a protracted study of these covenant-tokens; nevertheless, even a brief survey might provide us with more evidence that a separation-idea was indeed deeply rooted in the minds of the covenant-makers.

Now, regardless of its form and of its material, such a token (called *'ot* in Hebrew) was all but a modern, abstract and arbitrary sign. F. de Saussure's famous sharp distinction between a significant and a signifié did not apply to it. On the contrary, the *'ot* was conceived being quite bound to the thing it sought to express. So, instead of a split between signifiant and signifié we find a close association and even a natural resemblance between them. For instance, Gen. 17. 10 calls circumcision a covenant between Abraham's kin and God, while, a few lines further, circumcision is said to be only the "token of the covenant" (*'ot berit*) and not the covenant itself. Therefore, we think that the inner and the functional structure of these tokens could be indicative of what a covenant itself was thought to be.

A brief examination may convince us, I think, that covenant-tokens usually display a manifold discontinuity-symbolics, mirroring thus the separation-idea a covenant pre-supposed.

We have already seen that after they had made the covenant, Jacob and Laban erected, as a token, a big heap of stones. The purpose of the token was, apparently, twofold: first, it was to be a reminder and a witness for both sides and for everyone else of the covenant concluded in that place²⁶. Then, it should trace out the boundary between the territories of Jacob and Laban. Actually, they pledged not to cross this boundary with bad intentions. We may say that the heap of stones divides the land and the landscape, thus making the separation that took place between Jacob and Laban more explicit²⁷. Moreover, this divided landscape compels memory to remember what happened, so that time also becomes divided in a time before and a time after the covenant. The separation between the landlord and his former tenant is emphasized: indeed, just seeing the token, they would have to remember how they cut the promiscuous tie of their property.

A similar token, this time dividing the Universe and not only a mere landscape, was the rainbow God put between heaven and earth after the flood was over.

The rainbow - "the bow from the clouds" as it is literally called in Hebrew - is supposed to remind God of the flood and so to prevent him from harming the earth and mankind again²⁸.

25. The signs we are discussing here are called "mnemonic signs" by F. J. Helfmayer, art. *'ot*, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I.

26. Gen. 31,44. Laban calls the *berit* which is going to be concluded, a "witness" (*'ed*). But some lines further (Gen. 31,48), Laban calls the heap of stones they have just erected, an *'ed*, too. So again, there is little difference between a thing and its sign.

27. For Laban, Elohim himself will be watching (*ytzev*) out of the heap of stones (called thereafter a "watch-tower" (*mitzfah*) the behavior of both partners as soon as they will have parted and lost sight of each other (*nissater 'ish mere 'ehu*). Gen. 31,49-50.

28. Gen. 9.15. For G. von Rad and H. Gunkel (*Genesis*, 150) the appearance of the rainbow in the sky means that God has laid his bow aside and is willing to restore the peace. Westermann, however, (*Genesis* 1-11) has contested this interpretation, arguing that the Flood had not been a war in the proper sense of the word, waged by God against the world, but that it represented an unleashing of those elementary forces which had been contained within proper limits during the Creation, thus giving way to a resurgence of the primeval Chaos.

But men are also reminded, as soon as they see the token, of their former arrogance toward the heaven. So, as the heap of stones of Galed was built up in order to separate the territories of Jacob and Laban, so the rainbow was created as a boundary between heaven and earth, as a clear mark of their distinction, thus preventing them from mingling again.

Let us say a few words on circumcision now. Circumcision, at the same time the token of the Abrahamic covenant with God and the covenant itself is so clear a cutting-symbol that it nearly dispenses us from adding further comments. However, a few remarks may be useful. In most ancient and primitive cultures, circumcision was a youth passing-ritual, tracing out the passing of the male from boyhood into manhood²⁹. On the contrary, in the Hebrew culture a boy was submitted to circumcision almost as soon as he was born (actually in his 8th day). Thus, circumcision was meant to point out a passing from the "natural man" condition anyone has at the birth into the "covenantal man" condition. Now, if we examine this "natural man" condition prior to the historical establishment of the circumcision, we shall discover again the above mentioned three-terms relationship, yet in a somehow disguised form. Indeed, we may say that this time, the fertile property binding together the two partners, is natural man's body itself³⁰. Actually, before circumcision was established, man and God had shared together natural man's body in the same indistinct way Jacob and Laban had shared women, flock and land prior to their covenant. On the one hand, as a part of God's creative work, the body was God's absolute property³¹. On the other one, man, too, might lay claim to the ownership of his own body, for he, like a good tenant, was dwelling in it, was taking care of it and was seeking to make it fruitful. So, man's own body has to be conceived as a physical, biological, promiscuous tie between himself (or his spirit) and God, which not only prevented him (and God as well) from a free and ethical relationship (I would call it a "dialogue-relationship"), but also could seriously jeopardize him. For, as Jacob and Laban or Abraham and Abimelec had got much trouble as long as they physically were too close to one another, so a man, whose intact body binds him too indistinctly to God, may encounter, himself or his closest relatives, real, physical danger any time. Thus, we learn from the Exodus 4.24 that God would have nearly killed Moses, because of his son, had not Moses' wife rushed to circumcise the boy³². So, Abraham and God (as Abraham and Abimelec) agreed to part their formerly indistinct common property - the body - "to cut" it and so they "cut a covenant" whose token was circumcision. And whereas their physical distance increased, ethically they became closer.

Along with the Noahic and the Abrahamic covenants, the third important man- to-God covenant was the Mosaic one, whose token was the Shabbat³³. Now, it is obvious that this token, too, shows a discontinuity-symbolics and is an actual means of dividing as well.

29. R. de Vaux, op.cit. V.I, p.80: "Il semble que, primitivement et originellement, la circoncision soit un rite d'initiation au mariage et, conséquemment, à la vie commune du clan." It is interesting to note that the root *hṭn* means "to circumcise" in arabic, but *hatan* means "bridegroom", "son-in-law" or "father-in-law" in Hebrew.

30. The Hebrew for "body" is *basar*. Now *basar* has a wide sense: it also means "flesh" of both men and animals and the male organ of generation, too. So, *basar* is inextricably bound to a fertility idea.

31. In the same way as a landlord can lay claim to the offsprings of his land tilled by a tenant, God could lay claim to Isaac, the offspring of Abraham's body. But because of the circumcision Isaac's life was spared.

32. The original meaning of this odd place has been discussed times and again. E.Mayer, *Die israeliten und ihre Nachbarstämme* (1905), p. 59, has advanced the idea that Moses himself was uncircumcised. On the other hand, it is possible that "*hatan damin*", uttered by Moses' wife, did not originally mean "a bridegroom of blood" but "circumcised of blood", because the woman was Midianite and Midianites were an Arabic-speaking tribe (see above note 29). So, eventually, the words could have been a kind of quotation from an Arabic dialect akin to, yet not identical with the language spoken by the Israelites, and, if so, they could have referred to a little boy and not to an adult male. However it might be, it is obvious that circumcision was held as a means of protecting a male's body and life from a threatening deity.

33. G.von Rad, *Genesis*, p.129. According to him, P. has in view a three-stage salvation history. Procksch has characterized the theology of P. as a "theologia foederis" (Helfmayer, op. cit.).

Actually, along with the world and human body, God and men also shared time as a primary and indistinct property. But could time also symbolize and express fertility, as land, body, women or world did? Yes. For every offspring takes time and depends upon time to get born and to ripe. Moreover, the specific lunar time, peculiar to most Semitic peoples, was closely associated with fertility-rythms³⁴. Now, as well as the world and the body lost their continuity as an outcome of the Noahic and the Abrahamic covenants, so time lost its own continuity as an outcome of the Mosaic covenant. Ever since, time was split into a God's time and a man's time which by no means are allowed to interfere³⁵. Time-discontinuity means that man's work is subjected to strict limitations: man is not permitted to abuse God's Creation — that is nature and his fellow-man — by over-exploiting it³⁶. Nor is God allowed to overthrow the world by a subsequent and relentless over-creation. Indeed, the Deuteronomic tradition (Ex.20.g) does suggest it. For it says that Israel should observe the Shabbat as much as God himself has respected it 'since he has made the world'³⁷. It is worth noting that the Greeks, too, were aware that Creation had to be stopped; but unlike the Hebrews, they did not think at some covenant to make sure it has been stopped for ever, but at Kronos' sickle.

The general idea we may drive out from all these cases is that the "covenantal philosophy" asserts God and men equally responsible for the welfare of the whole world as it holds two chieftains equally responsible for the welfare of their common property. In either case, to part things, to divide the property, to cut some promiscuous ties, to split a confused situation was accepted to be of the utmost importance and it had to precede any subsequent higher collaboration. Hence, no wonder that the making of a covenant was imagined, expressed and performed as an act of cutting, or splitting, or dividing.

6. Now, I suppose we may turn back to our translation-problem. If, prior to the Septuagint, the Greek *diatheken diatithesthai* had ever meant "to make a covenant" - Aristophanes witnesses it - it must have focused on the same division idea as the Hebrew *karat berit* did. Indeed, etymologically and literally, as we have seen, *diatheke* and *diatithesthai* mean "division", "partition" and "to part". Since Homer, the active verb *diatithenai* has meant "to give each one his own share" and it was used especially with respect to participants to a sacrifice³⁸. Moreover, a ritual similar to the Abrahamic ceremony of cutting animals must have taken place in the Greek area, too, as Lohfink, Stengel and others have already shown³⁹. Actually, in some Ionian inscriptions from the 6-5th centuries B.C. *karat berit* is most likely paralleled by the expression *horkia temnein*, whose sense is "to swear solemnly", but which literally means "to cut the victims upon which one swears". It would not be for the first time that O.T. rituals would match some Greek ones. R. de Vaux has even advocated the idea of some basic ritual background common to many peoples living in the East-Mediterranean area, and due, perhaps, to some old population, settled down there before the arrival of both Greeks and Hebrews⁴⁰. Obviously, this old, basic ritual along with the ideas it embodied had, subsequently, a very different destiny depending upon the state of mind of the nation which

34. In ancient Babylon the day of the full-moon was called *shapattu*. Accordingly, it was not held every week, being connected with the cycle of the moon. It is not clear whether there is an etymological relation between *shapattu* and *shabbat*. At any rate, Mesopotamia as well as pre-Islamic Arabs used a lunar-calendar. See R.de Vaux, op. cit. V.I, p.273-274.

35. The Shabbat is sacred — *kadosh hi'* (Ex. 31,14). Now *kadosh* means what is separate, "put aside", "removed from profane use".

36. This is supported by Ex. 23.10 and Deut.5.12-15 where the Shabbat is justified as follows: because Israel had been slave in Egypt, he should behave humanly toward slaves, servants and animals and not over-exploit them.

37. Ex. 20, 9-11 offers a cosmological justification of the Shabbat: Israel has to repeat each week the Great Rest of God by which the Creation was fulfilled.

38. II.7.39; also Herodotus 1.132.

39. Weinfeld op. cit. 262. A similar expression occurs in Aramic, too: '*edu gezar*, where *gezar* means "to cut" and '*edu* is the equivalent of the Hebrew '*ed* — "testimony", "witness", but also "priest".

40. R.de Vaux, op. cit., vol.II, p.325.

took them over. So, if the Hebrews have built upon this ritual a very complex covenantal psychology and theology, which has profoundly infused all the Bible, the Greeks, as late as in Aristophanes' times, had already nearly discarded it. In Greece, the ceremony as well as the expression *diatheken diatithesthai* taken in the covenantal sense had surely become old-fashioned, obsolete and even ridiculous, for the poet would not have dared to bring it on the comic stage, had not it been out of the actual use. The Athenian public, nevertheless, was still able to understand the old covenantal sense of the expression, without mistaking it for the new, profane sense of "last will".

Why, then, did the Septuagint pick up this obsolete expression? The answer would be that it really was the most appropriate to express the separation — idea on which *karat berit* focused. Actually, the main meaning of both Greek and Hebrew expressions was similar and so was their primary, cultural background which had shaped both language and ritual since remote antiquity. On the contrary, for the Alexandrian translators, neither *syntheke*, nor *homonía*, nor other up-to-date terms could have been appropriate, because all of these terms had already "forgotten" the separation-idea.

Is it not strange, however, that some Jewish wise men could have had so good a knowledge of the way a Greek cult-term was used two hundred years prior to them? It would be an astonishing, yet not an impossible fact indeed, had not they disposed of a likely Greek contribution. I perfectly know that there is an old critical tendency to deny any genuineness of Aristeas' *Epistle*⁴¹. But I think that since the times of Hody, critical enthusiasm has cooled down. At any rate, we have no formal reason to rule out a presence of some Greek Alexandrian scholar, fond of Attic antiquities, and counseling the translators, even if this man was not Demetrius Phalereus, as Aristeas stated⁴². So, old close Hebrew and Greek traditions could have met together and which city could have fostered such a meeting to a larger extent than Alexandria?

The translators, however, worked against time. Ever since, the old separation-idea was continuously losing ground. The mere fact that one should get apart before being able to congregate in a better and higher way was either ridiculed on the stage, or it simply was misunderstood. Our modern tongues provide us only with "union-terms", such as "covenant" (con-ventum), "Bund" or "alliance" (ad-ligare); they seem, not unlike the Greek with *syntheke*, to have fully forgotten what a true covenant ever was like. So, the use of *diatheke* in the Septuagint was but a remnant of a mentality, which was swiftly fading away.

According to Heidegger, we have forgotten what the being is. I venture to say that, maybe, we have also forgotten what the being of a covenant is. Consequently, may these pages represent only a modest and brief attempt to draw it out of a deep, long oblivion.

41. "At the same time to discount it (Aristeas' Epistle) as a forgery and its writer, with Bentley, as a 'clumsie cheat', is to do less than justice to a document which in early times was highly esteemed." Jellicoe, op.cit., p.55.

42. Since the times of Henry Barclay Swete, even if scholarship did not completely rule out a Greek contribution to the translation, it has generally seen it as unlikely. See the reasons in Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, New York, 1968, p.19.

The Method of Zadig : Archaeological Data and New Testament Studies

Jonathan L. Reed

Institute of Antiquity and Christianity, Claremont, CA, USA

"No one is happier", said he, "than a philosopher who reads in this great book that God has placed before our eyes".

Voltaire, Zadig or Destiny (1748).

The archaeologist finds himself in the same situation as Voltaire's Zadig, who, after observing the tracks of the queen's dog and horse, goes on to describe the animals in astonishing detail: "... it's a bitch. It's a very small spaniel, which has had puppies recently; her left forefoot is lame, and she has very long ears. ... The horse you are looking for is the best galloper in the stable, it is fifteen hands high, and has a very small hoof. Its tail is three and a half feet long. The studs on its bit are of twenty-three carat gold, and its shoes of eleven scruple silver." The queen's soldiers assume he has seen — and hence stolen — the two beasts, so they arrest him. The Magi, even after recovering the dog and the horse elsewhere, still insist on condemning poor Zadig, for his perspicacious techniques of observation lie outside of their methods¹.

Like Zadig, the archaeologist uses techniques which lie outside of the normative methods of New Testament scholars. Trained in literary criticism and philology, New Testament scholars observe the tracks left in text by Jesus, his early followers, and the nascent Church, and from these deduce the history of early Christianity. A vast plethora of literary texts, from the Graeco-Roman historians to the Jewish sectarian Dead Sea Scrolls, serve as the key interpretive sources for our understanding of the New Testament. The New Testament itself has been subjected to battery after battery of literary-critical techniques designed to cke historical information out of its prayers, epistles, parables, apocalypses, and proverbs. This preoccupation with text — most often "the text" — reinforces the illusion of language as a direct or immediate means of communication².

Alternative means of addressing history are viewed with suspicion, if not outright condemnation by scholars of early Christianity. E. R. Goodenough's monumental eight volume study³

1. I am indebted for this analogy, as well as much of my overall perspective, to Giuseppe Pucci *Pottery and Trade in the Roman period* in *Trade in the Ancient Economy* ed. P. Garnsey, K. Hopkins, and C. R. Whittaker (Berkeley: 1983, 105-117). He, in turn, admits to borrowing the analogy from a lecture by the eminent British scientist Thomas Huxley's lecture titled *On the Method of Zadig: Retrospective Prophecy as a Function of Science*. Published in *Science and Culture, and Other Essays* (New York: 1893).

2. Jonathan Z. Smith describes this myopic focus on words as "one of the regnant Protestant topoi... a fantastic attempt to transform interpretation into revelation". *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago: 1990) 55.

3. Morton Smith reminds us in his review of Goodenough that " ... Columbus failed, too". Smith states that opinions of ancient Judaism can never be the same, and must include the nonliterary sources. Unfortunately, few have followed his advice.

illustrates the point: in the final analysis, his compilation of Jewish symbols was explicitly disregarded for its conclusions, but implicitly its method was also rejected. The non-verbal symbols were viewed, without the control of textual data, as a simple Rorschach test⁴. The evidence he had marshalled, it was believed, could simply not be controlled methodologically.

Yet despite their suspicion of non-written sources, New Testament scholars cannot resist browsing through the archaeological records, picking and choosing those items which support their particular theory. Archaeological evidence — and surprisingly New Testament scholars apply this term with a surprisingly forceful rhetorical value, is introduced sporadically to fill out a particular historical sketch drawn from written sources. Archaeology has thus become a kind of Pandora's box for literary scholars, who pilfer it to buttress their theories without considering the methodological implications.

One of the clearest examples in New Testament scholarship has been the tendentious attempt by scholars to portray Jesus as an orthodox Jew, uncontaminated by the forces of Hellenism. The portrait of Jesus as a rural, Torah-abiding Jew is often painted with a theological brush: it isolates Jesus' from any Graeco-Roman influence, rendering his message qualitatively unique, *sui generis* as it were⁵. At the same time, Jesus' adherence to Judaism serves a duplicitous purpose: it links Christianity with the Hebrew scriptures and epic, while superseding them in the person of Jesus — he becomes the perfect Jew who restores the deteriorating "Spätjudentum"⁶.

Albrecht Alt, the German archaeologist, used his extensive archaeological surveys to cordon off Jesus from the large urban centers in Galilee⁷. He argued that Nazareth, Jesus' hometown, was uninfluenced by the populous Herodian city of Sepphoris only five kilometers away. In his mind he noted that there was a large topographical rift between Sepphoris and Nazareth, which effectively separated the rural orthodox community in Nazareth from its large Hellenistic neighbor. This "Scheidewand" as he called it, served as a barrier against Hellenistic encroachment on the rural Jewish population. The topographical isolation Alt believed to be confirmed in the literary sources: Eusebius' *Onomasticon* locates Nazareth in relation to Legion in the South, and not in relation to nearby Sepphoris⁸. Both of his arguments are fallacious. First, the barrier between the two can be crossed on foot in less than an hour. Furthermore, if a 200 meter hill is considered a hindrance to travel and trade, then all of Galilee, and indeed all of the Mediterranean basin would lie paralyzed. Nor does Alt's curious appeal to literary sources prove to be convincing. Any historian is likely to locate any site in relation to terrain familiar to him. Eusebius of Caesarea would have located Nazareth from his vantage point — Nazareth was 15 Roman miles past Legion on the road from Caesarea, his hometown. But this fact tells us more about Eusebius than it does about Nazareth's relation to Sepphoris. Despite his attention to archaeology in the first century, Alt seems to ignore the archaeological record on the fourth century, which indicates that at the time of Eusebius' writing, Legion, then Maximianopolis, was a much larger and more important city than Sepphoris, then Diocaesarea.

4. Smith caricatures the oppositions this way: "... illuminating the investigator's mind-set, but casting little light on archaic intentions. (Smith (1990) 55). See also Smith *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: 1982) 32-33.

5. I am in no way suggesting that Jesus was not a Jew. The issue is simply what kind of Jew he was. It would perhaps be best to use the designation "Galilean", a term which does not beg the question.

6. See for example, the work of Ernst Lohmeyer *Galiläa und Jerusalem* (Göttingen: 1936), who invokes a variety of stereotypes — zealot nationalism, fanatical messianism, and Pharisaic legalism — as foils for Jesus' new message of the Kingdom of God. Fortunately, the libelous term "Spätjudentum" has been replaced by more neutral terms in scholarly discourse ("early Judaism", or "formative Judaism").

7. Albrecht Alt *Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa Territorialgeschichtlich Betrachtet in Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* (München: 1949, 436-455).

8. Alt 442 citing *Onomasticon* 140.

Seán Freyne has more recently adopted a similar approach in his descriptions of Jesus and Galilee⁹. Freyne is more careful in his use of archaeological sources, but nevertheless falls prey to isolating Jesus from Hellenism. He notes that Galilee underwent two successive waves of Hellenization: once during the urbanization under Alexander's successors with the building of Scythopolis, Ptolemais, Philoteria, Seleucia, and Antiochia, and later under the Roman and Herodian program which saw the rise of Sepphoris, Tiberias, Hippos, Itabyrion, Caesarea Philippi, and Julias. Despite these intense urbanization policies, Freyne notes that rural Jewish village life would have remained unchanged. Though the cities introduced Greek as the *lingua franca*, Freyne notes that the villagers would have remained world's apart from the city dwellers, "and the peasant viewed the city as dangerous and alien, and regarded its inhabitants with suspicion at best, and at worst with hostility"¹⁰. It is at this point that Freyne invokes select items from the archaeological record. He points to the silos discovered at Sepphoris in an effort to reinforce the notion that the city of Sepphoris was a parasitic center of consumption. Their presence, he says, confirms the fact that the Hellenistic cities hoarded the agricultural surplus while leaving the countryside barren and poverty struck. But here Freyne is simply working out his preconceived notion of urban-rural relations in antiquity, itself a thoroughly complex issue:¹¹ in reality the alleged silos are simply small, cavernous rooms underground the city, whose purpose is yet still undetermined. The site report reads as follows:

"Near bedrock the Middle to Late Roman city emerged with at least five cavities cut in bedrock. One of these cavities was a cistern, a second was probably a silo, but four others could not be investigated before the end of the seasons. Judging from the number of such cavities found by the joint Sepphoris in their areas to the west, at least one of more of may be *mikvaoth* or ritual baths"¹².

Thus the size of the alleged silo is only that of a *miqveh*, a Jewish ritual bath, and hardly large enough to be considered part of an imperial granary as Freyne suggests. Freyne further neglects to adhere to the rigorous chronological control necessary to interpret the archaeological record. The site report of Sepphoris clearly indicates that the cavities described date to the Middle and Late Roman periods of Sepphoris' history, that is after the second century C.E. Thus this data should not automatically be admitted as evidence for the history of first century Galilee. It is clear that Freyne, unlike most New Testament scholars, has wrestled with the difficult issue of chronology; most literarily-trained scholars simply invoke evidence from any century to argue their point in the first century. But Freyne is still inconsistent. At one point he dismisses third and fourth century C.E. archaeological evidence which contradicts his theories: "... it is difficult to see the relevance of this evidence for establishing cultural patterns in the first century"¹³. But at a later point he wishes to use later evidence to support his own hypothesis, so he proposes, contradicting to his earlier statement, that: "It seems legitimate to infer that the material evidence from a later period ... are indicative of the older patterns of contact through trade..."¹⁴. Thus Freyne, as most others, allows his thesis to dictate his method of employing archaeology for reconstructing history.

Another clear abuse of the chronological control necessary to interpret archaeological data occurs in the discussion of the language of Jesus. Sociolinguistics in antiquity is a

9. See his monumental work *Galilee from Alexander the Great to Hadrian* (Notre Dame: 1980) as well as *Galilee, Jesus and the Gospels* (Philadelphia: 1988).

10. Freyne *Galilee, Jesus and the Gospels* 147.

11. On the ancient rural urban relations, see K. Hopkins, *Economic Growth and Towns in Classical Antiquity*, in *Towns in Societies: Essays in Economic History and Historical Sociology* ed. Philip Abrams and E. A. Wingley (Cambridge University Press, 1978, 35-77).

12. J.F. Strange and T.R.W. Longstaff, *Sepphoris* (Sippori) 1985 *Israel Exploration Journal*, 35, 297-299.

13. Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels*, 147, note 29.

14. Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels*, 156.

difficult problem, nowhere moreso than in the situation of first century Galilee, where the frequent ebb and flow of various political and social powers created a complex linguistic profile. It seems clear that Aramaic played an important role in the linguistic profile of Galilee, but the extent of Hebrew and Greek (diglossia with Aramaic and Greek or Aramaic and Hebrew, or triglossia?) is disputed¹⁵. Naturally, those scholars emphasizing Jesus' role as a Jewish synagogue reformer include Hebrew among his tongues — how else could he have studied Torah and debated the scriptures with the rabbis¹⁶.

Among the evidence cited to persuade others of Jesus' ability to read, speak, and even write Hebrew are a series of synagogue inscriptions from in and around Galilee. Inscription in Hebrew in the Galilean synagogues of Chorazid, Gush Halav, Kafr. Bir'im, Beth She'arim, Nabatrein, and others are invoked to confirm the basic religious and linguistic conservatism of rural Galileans in the first century¹⁷. Yet only a quick perusal of these synagogues will reveal that none date prior to the Bar Kochbah revolt in the 130s C.E. In fact, a general survey of all the synagogue inscriptions of Galilee reveals that, by and large, the later synagogues of the fourth through sixth centuries C.E. contain primarily Hebrew (and some Aramaic) inscriptions, while the earliest synagogues from the second and third centuries C.E. contain primarily Greek (and some Aramaic) inscriptions. Though the precise meaning of this linguistic distribution is in need of careful historical interpretation, it is clear that these inscriptions cannot simply be introduced as evidence for the language of Jesus¹⁸. The linguistic situation in Galilee is exceedingly complex and difficult to reconstruct based on the archaeological data available. Eric Meyers reminds us of this complexity:

"Just to show how impossible ... a simplistic view is, let me remind us of the situation at Gush Halav in the Wadi synagogue excavated by the Meiron team. First, there is the famous Aramaic inscription found on the first column in the southeast corner of the building which stands before the southern facade. There is the ostrakon with a Greek name on it and there is the ring with a Latin name written in Greek characters. The situation at Gush Halav is a bit more complicated... linguistically speaking, than I had anticipated"¹⁹.

To extrapolate on Meyers comments, it is impossible to isolate one item from the archaeological evidence, or to excise a series of similar finds from the record, in order to confirm one's own thesis. It is, in fact, in a scholar's selective use of archaeological finds that one can most clearly observe the tendentiousness of the argument.

But to use archaeology, one must understand its methods, its limitations, and its potential. Archaeology is a discipline with its own methods for obtaining, categorizing, and analyzing its data. It "... has its own epistemological system which can suffer neither violent manipulations nor extrapolations"²⁰.

Artifacts cannot simply be excised from their stratigraphic or regional context and injected into a descriptive historical assemblage based on literary sources. The historical merit of each artifact is dependant on its immediate archaeological context²¹. Ceramicists, numismatists,

15. For a brief but clear survey of the archaeological evidence for Galilee and Palestine, see James Strange and Eric Meyers, *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity* (Nashville: 1981) 62-91.

16. See, for example, F. Delitzsch, *The Hebrew New Testament: A Contribution to Hebrew Philology* (Leipzig: 1883).

17. The description of these synagogues can be found in F. Hüttenmeister and G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel* (Wiesbaden: 1977).

18. At a visceral level, I suspect that the late emergence of Hebrew in the synagogues was for religious and social reasons, i.e. the Jews in Galilee were reviving their own religious heritage, and sought to contrast their places of worship the rapidly constructed Christian pilgrim sites and Churches.

19. Eric Meyers, *Galilean Regionalism: A Reappraisal* in *approaches to ancient Judaism V* ed. William Scott (Atlanta: 1985) 120.

20. Pucci 106.

21. Ruth Vale (*Literary Sources in Archaeological Description: The Case of Galilee, Galilees and Galileans in Journal for the Study of Judaism* 18 (1987) 210-227) describes the problem this way (212): "By applying arbitrary or inappropriate categories, we risk breaking up the natural associations of shared cultural space with an imposed, exterior boundary".

architects, and field archaeologists work together to understand the artifacts and layers in a square, then in the area, and then the site as a whole. Individual artifacts as well as the total assemblage of the site's recovered material culture are then studied in the context of the surrounding sites, and compared to parallel material in more remote areas. Only after this routine will patterns and trends appear from which the historical situation can be deduced. The data archaeologists collect is then, for the historian, indirect evidence, and in need of interpretation.

Archaeologists, along with New Testament scholars and indeed all historians and scientists, are limited by the inferential nature of their discipline²².

Scholars who study the New Testament, Josephus, and the rabbinic literature have developed methods whereby the clues within the text pointing to the historical Jesus or his early followers can be sifted out and interpreted. So too the archaeologist bases his description of a region's economic or cultural milieu on a methodical interpretation of a series of micro-observations²³. The Italian historian C. Ginzburg compares the artifacts and debris layers archaeologists use as the basis for their interpretation to spies, who individually only provide a glimpse into a complex past, but together form the strokes from which a more panoramic picture emerges²⁴. The limitation, then, lies in the act of interpretation²⁵.

Thus archaeology is subject to hermeneutic restraints. It is also limited by the availability of data for examination and by the type of data it collects. Unlike the New Testament scholar who borrows from a nearby library the literary sources, the archaeologist must dig in the dirt to find the material sources. Financial, political, topographical, and climatological factors constrain the selection of excavation sites. Luck or fate determines which remains are exposed. Thus the answers which lie beneath the surface might not be to the questions being asked above the surface²⁶.

The type of data collected by archaeologists also limits the range of attainable historical information. Pots, lamps, walls, or floors can hardly inform the interminable Son of Man debate. Indeed archaeology is ill-suited to address questions relating to the verbal symbolic universe of a given community or culture. Archaeologists deal not in the mental and imaginative realm, but rather in " ... the paraphernalia of everyday life ... manufactured for one's own needs, not for one's audience"²⁷.

But herein lies the potential for archaeology. Archaeology can provide a description of that part of a culture's discourse which is left unarticulated in literary texts, but which in fact

22. So Huxley 142: "For the rigorous application of Zadig's logic to the results of accurate and long-continued observation has founded all those sciences which have been termed historical., because they are retrospectively prophetic and strive towards the reconstruction in human imagination of events which have vanished and ceased to be."

23. Pucci (106-108) calls the instrument by which both literary and archaeological sources are analyzed "philology"; only the archaeologist — of ancient trade in his case — uses the philological method to analyze the individuality of pots and amphorae rather than words and phrases.

24. C. Ginzburg *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Crisi della Ragione* ed. A. Cargani (Torino: 1979, 57-106).

25. J. Strange is at the cutting edge of archaeologists trained in biblical studies who lament the fact that in the past biblical archaeologists were content with describing the artifacts, rather than making sense of them: "In fact, I think that we are honor-bound as scholars to state what the archaeological record *means*, not merely to describe it. We must do so at the risk of being wrong, of distorting the importance of one factor over another in attributing cause for change in the record, or of missing some factor altogether that initiated change in a pattern of relationships. Be that as it may, we cannot escape the imperative to *explain* our data" (italics mine, page 30 of *Beyond Socio-Economics: Some Reactions to 'Morphology, Composition, and Stratigraphy'* in *Analysis and Publication of Ceramics* ed. J. A. Blakely and W. J. Bennett, BAR International Series 551, 1989). Under the influence of or in reaction to the so-called "new archaeology", biblical archaeologists are scrambling to adopt a more interpretive mode.

26. Although still most archaeological excavations focus on tombs and temples — that is to say public, urban, and in the tourist's eye more glamorous finds. The Meiron Excavation Project tried to remedy this one-sided approach by focusing for the better part of two decades on several villages in upper Galilee. See *The Meiron Excavation Project: Archaeological Survey in Galilee and Golan*, 1976, BASOR 230 (1978) 1-24.

27. E. Meyers and J. Strange *Archaeology, The Rabbis and Early Christianity* (Nashville: 1983) 28.

provides the background needed to understand them. Artifacts provide an unintentional witness to a culture's economic conditions, trade patterns, social stratifications, and site distribution, which are perhaps more honest than the descriptions found in literary texts.

Thus archaeology is necessary to provide a more fulsome sketch of the social world inhabited by the religious communities whose lives New Testament scholars imagine and describe. The sketch which archaeology can provide will not be complete, nor will its particular contours be undisputed. But New Testament scholars must allow, in Pucci's eloquent words, " ... the archaeologist to use the archacological finds in order to build up a coherent system of scientific knowledge valid not only for the study of the materials themselves, but also for a more general understanding of that which lies behind them and which today we cannot perhaps know otherwise"²⁸.

Like Zadig, neither the literary scholar nor the archaeologist have seen the bitch. But each, advancing with their own methods, and alert to their own limitations, tries to describe the same beast. Collaboration should prove useful.

28. Pucci 106.

Yunus Emre - poésie, mysticisme et mémoire des origines

Luminița Munteanu
Institut "Sergiu Al-George", Bucarest

L'histoire d'une communauté humaine est présentée, le plus souvent, comme une succession de victoires et de défaites, le long d'une spirale de l'évolution dont le sens reste toujours obscur. Elle n'est, sans doute, que la partie visible et, en quelque sorte, rassurante, par sa matérialité, de l'iceberg. Mais cette partie, dont la cohérence interne est forcée par les chroniqueurs, n'existe pas et ne peut pas exister sans l'autre partie, perdue dans les profondeurs, sans le fondement d'où elle est issue et qui soutient son apparition singulière. Ce fondement, souvent ignoré, a, lui- aussi, son histoire, qui échappe, parfois, à notre capacité de compréhension ou de perception, mais qui pourrait fournir, à la rigueur, une explication possible de l'évolution du côté qui s'offre à la contemplation, dont il est inséparable.

D'autre part, la vie prolifère par division. Les communautés humaines n'ont pas réussi à se soustraire, elles non plus, à cette loi du devenir, elles n'ont pas cessé de se diviser, dès l'aube de la civilisation. Une fois les divisions produites, les communautés détachées de la souche initiale sont allées à la dérive - dérives solitaires, sur des trajets sinueux et souvent paradoxaux, uniques et irrépétibles. Chaque trajet en a rencontré d'autres, mais ne s'y est jamais superposé, puisque la rupture qui avait projeté son sujet sur l'orbite de l'histoire avait engendré des entités distinctes, tout à fait autonomes. Les influences réciproques étaient, sans doute, possibles, mais les fusions s'avéraient illusoires et toujours incomplètes, minées d'irréductibles tensions internes.

Les groupes de populations altaïques, d'où les Turcs sont issus, ont connu, eux-aussi, une histoire analogue. En quittant leur berceau originaire pour errer sur les traces de la destinée, ils ont fini par s'arrêter dans l'Asie Mineure, dont le paysage harmonisait une âpreté pareille à celle des contrées abandonnées à la douceur de l'éternel pays de la promesse. Mais leur devenir, en tant que peuple, avait à peine commencé. La bannière verte de l'Islam s'est transformée en l'étendard unificateur autour duquel s'est produite la coagulation et une nouvelle histoire a été forgée. Les racines, renfermant toutes les virtualités, se sont retirées aux tréfonds. Leur sceau est devenu le pourcentage d'inconnu, de mystère de son propre être - source de déchirement intérieur et de nostalgie impossible à nommer, impossible à étouffer.

Les premiers à en prendre conscience ont été les poètes, plus particulièrement, les poètes rattachés aux milieux et aux valeurs traditionnelles. Ils sont devenus les porte-parole d'une spiritualité qui commençait, peu à peu, à découvrir son identité et qui cherchait son équilibre.

En vertu de la même mémoire ancestrale, du même déchirement d'âme, le mysticisme a été embrassé avec ferveur par les Turcs, qui s'y sont réfugiés comme dans un ventre maternel. Il leur permettait d'être doubles, de se récupérer eux-mêmes. Ils ne pouvaient plus espérer un retour aux origines — qui n'était ni possible, ni désirable — mais ils avaient trouvé une manière de s'adapter et exerçaient leurs réflexes de défense, après avoir accepté l'histoire.

*

La personnalité énigmatique du poète Yunus Emre, sa création vigoureuse, dont

l'écoulement du temps n'a altéré ni la fraîcheur, ni la force expressive, ont constitué l'objet d'un remarquable nombre d'études — expression de l'intérêt constant des exégètes pour le phénomène artistique qu'il a représenté, mais également reconnaissance du fait que, lors d'une époque mouvementée et confuse, il s'est trouvé parmi ceux qui ont défendu et illustré une aspiration fondamentale de l'esprit humain. Il fut vénéré comme un maître, ses enseignements étant suivis, sans réserves, le long des siècles, bien que sa propre postérité ne semblât pas l'intéresser outre mesure. Et pourtant, qui fut Yunus Emre?

Nous éprouvons le besoin de souligner, dès le début, que les informations tout à fait lacunaires concernant la vie du poète et les circonstances dans lesquelles son oeuvre a été conçue, les controverses portant sur l'époque même où il a vécu rendent les démarches critiques assez difficiles et transforment souvent l'incertitude en base de travail, ce qui n'est pas dépourvu de risques.

Dans une situation pareille, le recours à l'oeuvre s'avère, d'habitude, salutaire. Pourtant, dans ce domaine même, une certaine prudence nous semble nécessaire. Il faut considérer, en premier lieu, le caractère éminemment subjectif de la vision poétique, qui ne saurait être qualifiée de réflexion fidèle de la réalité. D'autre part, le fait que la plupart des poésies de Yunus Emre a été transmise à voie orale et que sa transposition par écrit a été réalisée plus tard, par étapes, amplifie la possibilité que certaines poésies (à circulation plus restreinte, par exemple) ne fussent pas anthologuées ou se perdissent, sans plus parler de la possibilité que certaines poésies — écrites par d'autres poètes, aux noms semblables à celui de Yunus Emre, ou par ceux qui avaient choisi, après sa mort, un pseudonyme évoquant son nom — fussent introduites dans les anthologies sans appartenir au grand maître.

On pourrait apprécier que le cas d'Âşik Yunus, qui a vécu à Bursa à la fin du XIV^e siècle et au début du XV^e siècle et qui se désignait lui-même par les appellations Yûnus, Dervîş Yûnus et Yûnus Emre, est tout à fait éloquent de ce point de vue. Son style réussit à imiter tellement bien le style de Yunus Emre que certaines de ses poésies ont été attribuées, sans hésitation, à son illustre prédécesseur. D'ailleurs, il est significatif de mentionner que, tandis que les différentes anthologies réalisées jusqu'à présent comptent à peu près 350 poésies dont l'auteur est, certainement, Yunus Emre, l'on attribue au poète plus de mille poésies, dont beaucoup appartiennent, sans doute, à ceux qui ont éprouvé, après sa disparition, le besoin de se rapporter à lui pour soutenir leur don poétique¹. C'est de la même manière que s'explique le grand nombre de tombeaux anatoliens qui abriteraient la dépouille mortelle de Yunus Emre.

Les noms de ceux qui se sont succédés après lui, tout en imitant son style et en empruntant, d'une manière ou d'une autre, des pseudonymes qui rappelaient sa personnalité n'ont pas été retenus par la mémoire collective. En choisissant de rester dans l'ombre du grand maître, d'anéantir leur individualité, par excès d'adoration, ils se sont condamnés eux-mêmes, puisque l'histoire s'intéresse moins à la règle qu'à l'exception à la règle. En échange, Yunus Emre est devenu le Poète par excellence, autour duquel l'imagination populaire a tissé de nombreuses légendes. Il n'en est pas moins vrai que le grand nombre et la variété de celles-ci rendent encore plus délicate la tâche des chercheurs, vu la difficulté de discerner les faits réels de ce que l'on pourrait nommer, sans réserves, fabulation.

D'autre part, des surprises, telles que celle fournie, au début du notre siècle (1901-1902) par Karl Foy — qui signalait la découverte de deux poésies en turc dans un livre en latin intitulé *Tractatus de moribus, conditionibus et nequitia Turcorum*, imprimé en 1480 à Urach, en caractères gothiques, livre dont l'auteur était un moine dominicain originaire de

1. En ce qui nous concerne, nous avons eu recours, pour exemplifier notre étude, au volume *Yunus Emre Divânı* paru à Ankara, en 1989, sous la direction de Faruk Timurtaş, qui comprend 326 poésies écrites, assurément, par Yunus Emre.

Roumanie, ancien prisonnier de guerre en Turquie — ne sont pas totalement exclues. Ces poésies, attribuées à un certain Yunus, ont été reprises par Talât Tekin² qui, s'appuyant sur l'analyse philologique du texte, est arrivé à la conclusion qu'elles appartenaient, sans nul doute, à Yunus Emre.

Puisque l'on se réfère à sa personnalité, il est nécessaire de mentionner aussi que Yunus Emre a été revendiqué par plusieurs ordres mystiques — *Kadirîlik*, *Kalenderîlik*, *Hayderîlik*, *Şemsîlik*, *Melâmîlik*, *Halvetîlik*, *Nakşibendîlik*, *Bektaşîlik* — sans que l'on puisse affirmer avec certitude qu'il fût partie de l'un ou de l'autre.

Il est vrai que le poète se réfère maintes fois à l'attachement et à la considération nourris pour Taptık Emre, son guide spirituel. Mürsel Öztürk,³ se rapportant à la chronique intitulée *Velâyet-nâme* (*Le livre du velâyet*), dont les informations sont confirmées par *Saltık-nâme* (*Le livre de Saltık*), met en évidence le fait que Taptık Emre, l'un des disciples de Hacı Bektaş-ı Velî - le fondateur du célèbre ordre mystique *Bektaşîlik* a été une personnalité religieuse bien connue à l'époque, qui a déployé son activité dans la région de Sakarya. Le surnom "baba", que Yunus Emre ajoute parfois à son nom, pourrait confirmer, encore une fois, son appartenance à l'ordre *Bektaşîlik*, vu qu'après la défaite de la grande révolte anatolienne des années 1237-1238 et le meurtre de Baba Ishak, une partie des adeptes de celui-ci s'était regroupée autour de Hacı Bektaş-ı Velî (il s'agit des soi-disant *babalılar*).

Mais Yunus Emre invoque également, dans ses poésies, d'autres noms de derviches dont les destinées ont été étroitement liées à celle de Hacı Bektaş-ı Velî ou à l'ordre mystique qu'il avait fondé: Saltuk (Sarı Saltuk Baba), Barak (Baba), Seydi Balım, Giykli Baba.

Paradoxalement, le nom de Hacı Bektaş-ı Velî, personnalité éclatante qui, à l'éventualité d'une rencontre entre les deux, aurait dû laisser des traces inoubliables dans la conscience de Yunus Emre, n'est pas mentionné. En échange, Yunus Emre exprime une profonde admiration pour Mevlâna Celâleddin-i Rumî, dont le système de pensée a constitué le fondement de l'un des ordres mystiques les plus prestigieux du monde musulman, le *Mevlevîlik* (*Mawlawiyya*), les échos de celui-ci se prolongeant jusqu'à nos jours⁴. A partir des allusions de Yunus Emre, certains chercheurs envisagent la possibilité d'une, ou de plusieurs rencontres entre les deux remarquables personnalités.

Enfin, mais pas en dernier lieu, parmi les noms souvent évoqués par Yunus Emre se trouvent aussi ceux de Mansûr-ı Hallâc, soufiste persan, dont le grand-père semble avoir été zoroastrien, pendu à Bagdad, en 922, pour hérésie — épisode d'une histoire tragique à laquelle les martyrs n'ont jamais manqué — et Bayezîd-i Bistamî, un autre soufiste célèbre, au sujet duquel les chercheurs affirment qu'il provenait d'une famille de zoroastriens.

Le poète mentionne incidentellement deux ordres mystiques — le *Halvetîlik* et le *Melâmîlik* — sans pourtant insister là-dessus.

Ce qui est également vrai c'est que la poésie de Yunus Emre toute entière, à partir de sa langue même, réfléchit une étroite liaison avec les milieux populaires. Dans ces conditions, la coïncidence entre certaines de ses idées et des conceptions extrêmement appréciées dans ces couches sociales - conceptions généralement peu connues ou véhiculées, vu les persecutions religieuses ou ethniques auxquelles avaient été exposés, au cours des siècles, beaucoup de groupes de populations - n'est nullement surprenante. D'autre part, assez d'éléments de nature pareille avaient été empruntés aux ordres mystiques qui sillonnaient l'Anatolie.

Une conclusion quant à l'adhérence de Yunus Emre à un groupe mystique ou à un autre

2. Yunus Emre'nin Gotik Harfleriyle İki Manzumesi, in *Erdem*, t.3, n.8, mai 1987.

3. Ahmet Yesevî — Hacı Bektaş Velî — Yunus Emre zinciri, in *Erdem*, t.3, n.9, sept. 1987.

4. Le détail que, de nos jours, une cérémonie commémorative dédiée à Mevlâna Celâleddin-i Rumî a lieu chaque année, au mois de décembre, à Konya — occasion à laquelle est interprétée la célèbre danse des derviches (*semâ*) — nous semble assez significative de ce point de vue.

semble, donc, difficile à tirer. Il est parfaitement possible, par exemple, que la halte de Yunus Emre dans l'établissement monastique (*dergâh* ou *tekke*) à la tête duquel se trouvait Taptık Emre fût temporaire ou intermittent, sans signifier, à tout prix, l'appartenance à un certain ordre ou groupe religieux, mais plutôt l'attachement du poète à la personne du grand maître spirituel (suggéré également par l'adoption de son nom), le thème de la solitude, de l'errance, de l'aliénation — si fréquemment abordé — ayant l'air d'indiquer une coordonnée essentielle de l'existence du poète:

Hélas, mon pauvre Emre Yunus, ta douleur n'a pas de remède;
Un étranger comme toi erre maintenant de ville en ville⁵.

Il est à remarquer, dans ce contexte, que Yunus Emre mentionne même certaines régions parcourues à l'occasion de ses pérégrinations — Konya, Rum (Anatolie), Şam (Damas), Yukarı Iller (Azerbaïdjan, Iran).

Il nous semble tout aussi nécessaire de rappeler que, dans beaucoup de situations, les différences entre les ordres mystiques étaient plutôt d'ordre formel, étant imprimées par la personnalité et les conceptions des fondateurs, par les influences subies dans l'aire de constitution, c'est à dire dans les régions où étaient apparus leurs noyaux, ainsi que par les milieux auxquels ils s'étaient appuyés au début. L'instabilité politique et sociale, les invasions mongoles, le nomadisme et le demi-nomadisme de certaines tribus déterminaient, à l'époque, des dislocations ou déplacements fréquents de population, qui favorisaient la circulation des idées ou même des groupes mystiques (sans plus parler de l'activité de prosélytisme, impliquant des mouvements inhérents de personnes) et qui créaient un cadre favorable aux contacts et aux contaminations. Il n'est pas dépourvu d'intérêt de rappeler, dans ce contexte, que Hacı Bektaş-ı Velî avait initialement commencé son activité en Anatolie en tant que représentant de l'ordre *Yesevîlik* (dont les fondements ont été jetés par Ahmet Yesevî, né dans le Tourkestan occidental, mais ayant fait ses études à Bukhara) et que les idées du *Bektaşîlik* avaient beaucoup de points communs avec celles du *Yesevîlik*.

Le *Bektaşîlik* a synthétisé les tendances de plusieurs ordres mystiques, qui s'étaient affirmés notamment dans les milieux populaires, en finissant par les englober peu à peu, mais en devenant, de cette manière, vu les circonstances, assez hétérogène. D'autre part, en dépit des controverses et de certains éléments distincts tout à fait réels, il serait hasardeux d'affirmer qu'entre les deux grandes tendances mystiques qui se sont affirmées en Anatolie, à savoir le *Bektaşîlik* et le *Mevlevîlik*, la rupture fût totale, irréconciliable. Il s'agissait, plutôt, de deux formes, de deux directions de manifestation de la même aspiration fondamentale de l'esprit humain, de parties complémentaires d'un entier, ainsi que le sont, par exemple, la poésie populaire et la poésie *divanî*.

La tentative d'intégration forcée d'un esprit si indépendant que celui de Yunus Emre dans les moules de l'un ou de l'autre des ordres mystiques manque, donc, de rélevance et semble, en quelque sorte, peu représentative pour sa personnalité. Le fait que le poète même ne fournit aucune précision en ce sens n'est pas dénué de signification. Habitué à opérer avec des classifications et des catégories rigoureuses, à dresser des murs et à tracer des frontières, afin de satisfaire notre soif de rationnel, d'intelligible, d'imposer l'illusion d'ordre dans un monde qui échappe souvent à notre contrôle, nous oublions, par exemple, que l'être humain connaît une infinité d'hypostases, qui s'attirent, mais qui ne sont pas interchangeables et qui restent toujours à découvrir, puisque leur essence continue à sombrer dans le noir. De même,

5. *Hey Emre'm Yunus Bîçâre bulunmaz derdûne çare
Var imdi gez şardan şara şöyle garib bencileyin* (op.cit., p. 153)

la nature orientale de Yunus Emre n'est pas à négliger dans toute étude qui le concerne ou qui se réfère, généralement, au mysticisme musulman. Disons, plutôt, que l'on peut parler d'un "pôle oriental" de l'être humain, qui ne suppose aucunement le respect des coordonnées d'ordre géographique. Le contemplatif, le mystique, le fluide Orient défie souvent l'idée de limite, méprise la rationalité de la forme, où son esprit perd son intégralité. Tel est le cas des grands mystiques, des fondateurs. Est-ce que l'on peut affirmer que Mevlâna Celâleddin-i Rumî a été un *Mevlevî* ou que Hacı Bektaş-ı Velî a été un *Bektaşî* ? Ils ont jeté les fondements en s'édifiant eux-mêmes et en se rectifiant sans cesse, ils n'ont pas vécu sous le signe de la tyrannie formelle. En découvrant les insoupçonnables énergies de l'esprit humain, ils ont ressenti le besoin de faire part aux autres de leur révélation. Ensuite, les épigones sont apparus, qui ont élevé des sanctuaires. Mais leurs mûrs ne pouvaient pas remplacer l'esprit. Leurs mûrs ont été, souvent, l'expression d'une impuissance, mais aussi de certains intérêts trop peu liés à l'esprit. L'intérêt est étroitement connexé à la forme. Par l'intermédiaire de la forme, les nouvelles idées ont acquis un caractère communautaire, mais c'est toujours par elle que s'est produite l'érosion graduelle de l'élan initial.

Ce que l'on peut affirmer avec certitude, c'est que les grandes individualités ont réussi à se soustraire, le plus souvent, au malaxeur social et, lorsque leur captation s'est quand-même produite, les victoires des rigoristes se sont avérées éphémères.

Yunus Emre semble illustrer, au-delà des siècles, cette situation. Sa poésie est, tout d'abord, la poésie d'une conscience qui connaît assez de moments d'extase et de doute, de bonheur et de tension, d'acceptation et de rejet, sur la voie douloureuse de la découverte de sa propre identité. Ainsi qu'il la définit lui-même, c'est une poésie "du chemin", un voyage perpétuel, non pas dans l'espace et dans le temps, mais à l'intérieur du propre être. Le désir d'union, de dissolution en Dieu — thème obsédant de toute la poésie mystique — entraîne, en fait, la découverte du soi, car, avant de se perdre, il faut se trouver, il faut découvrir la vérité de soi-même. Il est à mentionner, à ce sujet, que, selon le soufisme, l'âme, immatérielle et éternelle, est d'origine divine, que c'est justement elle qui confère à l'homme sa grandeur. Dans chaque individu se trouve un endroit, un point, un signe, qui représente le lieu d'apparition de la lumière divine. L'effort de celui qui emprunt la voie de l'initiation, sous la surveillance d'un guide spirituel (*mürşid*), vise justement la découverte du mystère divin dissimulé dans son être, ceci étant aussi la signification attribuée à la devise socratique "connais-toi toi-même" (*kendini bil*).

Basé sur la révélation, l'extase, le mysticisme est, en premier lieu, une forme de libération individuelle, les éléments subjectifs et la diversité lui étant intrinsèques. Le mysticisme représente souvent une réaction (plus ou moins consciente) du particulier à la tyrannie du groupe, un refuge devant l'opacité de l'organisme social. En Asie, ainsi qu'en Europe, les sectes mystiques ont régulièrement proliféré aux époques de grands troubles, d'instabilité profonde, d'insécurité sociale et politique.

La dureté de l'Islam — marqué, dès le début, d'intolérance et de disputes interminables, de rivalités tragiques et irréductibles — a déterminé, à deux siècles après son apparition sur la scène de l'histoire, un mouvement instinctif de recul, une tentative de reconsidération des rapports de l'homme avec la divinité, de remodelage de l'esprit humain, abruti de fanatismes latents ou induits et de violence. Le mysticisme, qui défendait l'individualité et ses formes de manifestation, en mettant au-dessus de tout autre but l'homme et son univers intérieur, dans une société où dominait l'intérêt social, où les gens, loin d'être considérés comme entités distinctes, étaient obligés à se conformer aux normes extrêmement sévères, et qui soutenait — en cultivant la diversité, la tolérance — la résistance souterraine des cultures ou des éléments de culture traditionnelle, contrevenait au dogmatisme islamique. Dans un pareil

contexte, la réaction — souvent violente — des représentants de l'ortodoxisme musulman, pour lesquels les groupes mystiques n'étaient que les messagers d'une dangereuse tendance subversive, d'un système à prolongations dans le social et le politique, n'est pas étonnante.

Il ne faut pas oublier, non plus, que beaucoup d'entre les premiers représentants du mysticisme islamique (al-Hallâc, al-Bistamî, al-Hûcvirî, al-Anşarî) étaient d'origine persane, qu'à ses débuts, déjà, l'islamisme menait une conséquente politique de dislocation des anciennes religions ou croyances religieuses et, en même temps, de convertissement des populations locales (Juifs, chrétiens, Iraniens, populations turques etc.) à la nouvelle religion, tandis que les mystiques montraient une "étrange" curiosité, parfois même une tendance récupératrice, au sujet d'idées et de systèmes de pensée antérieurs à l'Islam.

Quant à l'option de Yunus Emre pour le soufisme, elle est attestée par sa création toute entière, étant explicitement formulée à plusieurs reprises:

Je suis soufiste, au milieu du peuple le rosaire ne quitte pas ma main⁶.

Yunus Emre manifeste, dans des poésies qui suivent, sans aucun doute, les méandres d'une expérience personnelle et qui semblent porter le sceau des périodes où elles ont été rédigées, un vif intérêt pour l'essence du soufisme, les étapes de l'initiation mystique, les rapports entre Dieu et les adeptes des ordres mystiques, la destinée de l'être humain, les vicissitudes de la vie, la mort etc.

Le cheminement du poète vers soi-même et, par soi, vers Dieu ne manque pas d'aspérités, de doutes, d'interrogations sans réponse, d'instant d'autoflagellation ou d'autonégation. Les moments d'extase, de certitude et de plénitude affective

Nous avons bu le sorbet de Dieu, Dieu merçi,
Nous avons traversé la Mer de la Toute-Puissance, Dieu merci,⁷

alternent avec les moments de doute

Eh, vous, qui me savez derviche, est-ce que je le suis vraiment?
Sur le plateau de la moinerie, mes gestes à moi sont un hiver;
J'ai pris le nom de derviche, j'ai endossé le froc,
J'ai scruté mon chemin, j'en ai eu honte, tout ce que je fais est erroné,⁸

de scepticisme

Voilà le sens des Quatre Livres,⁹ s'il y en a quelqu'un¹⁰

ou même de désespoir aigu

6. *Sûfiyem kalk içinde tesbih elümden gitmez* (op.cit., p.92)

7. *Hak'dan gelen şerbeti içdük elhamdü lillâh*
Şol kudret denizini geçdük elhamdü lillâh (op.cit., p. 159)

8. *İy beni derviş bilen nem ola derviş benüm*
Dervişlik yaylasında hareketüm kış benüm
Derviş adın idindüm dervişlik tonun tonandüm
Yola bakdum utandum hep işüm yanlış benüm (op.cit., p. 128)

9. Les Quatre Livres - le Thorah (*Tevrat*), l'Évangile (*İncil*), les Psaumes (*Zebûr*), le Coran (*Kur'an, Furkan*)

10. *Dört kitâbun ma'nisi budur eğer varısa* (op.cit., p. 163)

Y a-t-il sur cette terre d'étranger comme moi?...

"C'est un étranger qui est mort", diront-ils, on en entendra trois jours après,

À l'eau froide vont-ils laver un étranger comme moi...

Hélas, mon Yunus Emre, ta douleur n'a pas de remède¹¹.

Tout en précisant les quatre étapes qu'il envisage obligatoires pour chaque humain désireux d'atteindre la perfection et de finir par s'unir à Dieu — idée qui se retrouve également chez les adeptes de l'ordre *Bektaşîlik* — c'est à dire le *Şeriat* (la Loi islamique), le *Tarikat* (l'ordre mystique), le *Ma'rifet* (la haute connaissance, la maîtrise par laquelle on marie les conceptions fondamentales du soufisme à la doctrine islamique), la *Hakikat* (la Vérité), le poète tente de définir, par des analogies suggestives, les rapports qui les unissent:

La Loi est un navire, la Vérité est sa mer à lui¹².

La Vérité est une mer, la Loi est son navire à elle;

Il y en a eu beaucoup à monter sur mer sans plonger dans l'eau¹³.

Conformément aux soufistes, la seule existence réelle dont on peut parler dans l'univers est l'existence de Dieu — Dieu représente l'Existence absolue (*vücud-ı mutlak*), le Bien absolu et la Beauté absolue. La dichotomie Créateur/créé ne trouve plus aucune justification dans un pareil système de pensée, les êtres et les choses n'étant que des endroits d'apparition, de manifestation de Dieu, dans des formes que seul lui connaît auparavant. Touché par la grandeur de cette révélation, Yunus Emre s'exclame:

Les mots de Yunus sont justes, nous avons tous dit la vérité:

Dieu est là où tu le désires, l'on a tout trouvé dans l'Existence¹⁴.

Au pôle opposé de l'Existence absolue — qui coïncide à Dieu — se trouve le Néant (*lâ vücud, yokluk*), qui peut être conçu uniquement par rapport à l'Existence absolue. Rencontrant le Néant, l'Existence absolue "apparaît", se "voit" dans celui-ci, par un processus similaire à la réflexion dans un miroir. Le concept d'Apparition, de Révélation divine est exprimé par le mot *tecelli* :

Yunus a vu Dieu apparaître sur ton visage;

La séparation n'est plus possible, parce que Dieu s'est révélé en toi¹⁵.

L'homme — le seul être dans lequel Dieu apparaît avec tous ses traits, dans lequel s'entrelacent l'Existence et le Néant, le Bien et le Mal, le Beau et le Laid — est constitué de

11. *Aceb şu yirde var m'ola şöyle garib bencileyin...*
Bir garib ölmüş diyeler üç günden sonra tuyalar
Sovuk suyla yuyalar şöyle garib bencileyin...
Hey Emre'm Yunus biçâre bulunmaz derdülne çare (op.cit., p. 153)

12. *Şeriat bir gemidür hakikat deryâsıdır* (op.cit., p. 17)

13. *Hakikat bir denizdür şeriat anun gemisi*
Çoklar gemiden çıkup denize talmadılar (op.cit., p. 25)

14. *Yunus'un sözleri hak cümlemüz didük saddak*
Kanda istersen anda Hakk cümle vücudda bulduk (op.cit., p. 71)

15. *Yunus Hak tecellisin senün yüzünde gördi*
Çare yok ayrılmağa çün sende göründi Hak (op. cit., p. 71)

deux parties distinctes: le corps, composé de terre, d'eau, d'air et de feu, et l'âme. Le corps a une seule destination — celle d'abriter l'âme — et, comme tout ce qui est matériel, il est soumis à la dégradation, à la différence de l'âme, qui est éternelle. Yunus Emre exprime souvent son intérêt pour cette dichotomie — raison d'espoir, mais également d'inquiétude:

Le corps est passager, l'âme est immortelle, ceux qui s'en aillent ne reviennent plus;
Celui qui meurt, c'est le corps, les âmes ne meurent pas¹⁶.

Exilée sur la terre, l'âme souffre, se débat dans le corps comme un oiseau dans sa cage et languit sans cesse de son pays divin. En saisissant ce tourment continu, l'homme peut annihiler son côté corporel, l'âme finissant par reconquérir sa liberté et par s'élever de nouveau à Dieu:

Mon âme est un oiseau, dont la cage est mon corps;
Un jour où j'aurai des nouvelles de Dieu, mon oiseau s'envolera¹⁷.

L'amour — mystère du Très-Haut, expression de sa bienveillance, de sa miséricorde — est le symbole de l'apparition de Dieu dans le monde des mortels. Dieu crée le monde et s'y manifeste par amour. Il s'ensuit que seul l'amour est à même de conduire l'homme vers Dieu; il est le véritable guide, à la différence de la raison, qui est plutôt un fardeau pour tout amoureux:

Le savoir est un rideau sur ses propres yeux...¹⁸

L'amour terrestre ne représente qu'une étape dans le cheminement vers le véritable amour — l'amour divin; il constitue une prémisse nécessaire, mais non pas suffisante, de l'ascension vers l'univers de l'amour pur, absolu:

Pour que mon oeil Te voie, pour que ma main puisse T'atteindre,
Pour que je Te trouve demain, mon âme s'est mise en route aujourd'hui¹⁹.

Le rapprochement et, jusqu'à la fin, l'anéantissement, la dissolution en Dieu — équivalente à une "mort avant la mort" — est le dernier but de toute initiation et suppose le détachement de contingent, de matériel, l'effacement du moi, l'exercice de l'humilité:

Mon Dieu, donne-moi un amour, que je ne sache plus où je me trouve!
Enlève de moi l'orgueil, remplis-moi de Toi,
Tues-moi de mon vivant, une fois arrivé Là, que je ne meure plus!²⁰

Le guide spirituel (*mürşid*), le sage qui se trouve à la tête de l'établissement monastique

16. *Ten fânîdür can ölmez gidenler gine gelmez*

Ölürise ten ölür canlar ölesi değül (op.cit., p. 80)

17. *Benüm canüm bir kuşdur kim gevden anun kafesidür*

Dostdan haber geliceği birgün uçar kuşum benüm (op.cit., p. 130)

18. *İlim hod göz hicâbıdır...* (op.cit., p. 25)

19. *Gözüm seni görmemişün elüm sana irmeğışün*

Bugün canım yolda kodum yarın seni bulmağışün (op.cit., p. 132)

20. *İlâhi bir ışık vir bana kandalığım hiç bilmeyeyim...*

Al gider benden benliği doldur içüm senliği

Dirliğümde öldür beni varup anda ölmüyeyim (op.cit., p. 154)

(*şeyh, postnişin, pîr*), arrivés au degré d'homme accompli (*insan-ı kâmil*) sont les plus indiqués à veiller sur le disciple, à lui enseigner la voie la plus convenable à prendre, afin de découvrir le grain divin caché aux tréfonds de son être:

Notre but, ce fut le Visage, notre guide, un véritable saint²¹.

Yunus Emre s'évertue à définir l'essence du mysticisme et le statut du derviche, tout en faisant une nette distinction entre le fond et la forme, entre les faux et les véritables adeptes des ordres mystiques — attitude justifiée, paraît-il, par la prolifération des ordres religieux en Anatolie, et, surtout, par l'apparition des sectes extrémistes, qui avaient provoqué, notamment par des excès d'ordre comportemental, des réactions violentes non seulement de la part des théologiens islamiques, mais aussi de la part des gens du peuple.

Des excès pareils allaient se manifester, d'ailleurs, périodiquement au cours de la longue et sinueuse histoire du mysticisme turc, se trouvant même à l'origine de certains édits (*fermân*) de suspension temporaire ou d'interdiction (à l'époque de Kanunî Sultan Süleyman ou à celle de Mahmut II, par exemple), jusqu'à la suppression définitive des établissements monastiques, en 1925. Leur origine se trouvait, probablement, non seulement dans le spécifique du mysticisme, mais aussi dans l'histoire lointaine, dans les particularités qui avaient marqué certains ordres dès leurs apparition — l'ordre *Bektaşîlik*, que nous avons déjà cité, a emprunté, lors de sa structuration, nombre de pratiques à plusieurs ordres mystiques et même au système corporatif connu sous le nom *Ahîlik*.

Yunus Emre, s'opposant à toute altération, à tout glissement du comportement et des mœurs, considérait que la responsabilité dérivée de la propre option, la morale rigoureuse, la dévotion sans réserves représentaient des conditions absolument indispensables à l'existence des derviches:

Ce qu'ils ont appelé moinerie ne signifie ni froc, ni couronne,²²
Celui au coeur de derviche n'en a pas besoin²³.

Le coeur des derviches doit être large, non pas étroit;
Le derviche doit être sans coeur, sans langue envers celui qui l'injure,
Sans bras devant celui qui le frappe, il ne doit pas être aux autres semblable²⁴.

La fortune des derviches est l'humilité...²⁵

De la poésie de Yunus Emre ne manquent pas les accents de critique sociale, les aspects sur lesquels s'attard le poète étant propres à toute société humaine dans ses périodes les plus difficiles:

Écoutez, vous, les grands, c'est la fin du monde!
Les véritables musulmans sont rares, eux-aussi sont douteux;

21. *Maksudumuz didâr idi şeyhümüz girçek er idi* (op.cit., p. 41)

22. *Hırka* — vêtement sans boutons, généralement de laine, à manches; endossé par dessus les autres vêtements, tâc (couronne) — sorte de bonnet porté notamment par les chefs de certains ordres religieux musulmans

23. *Dervişlik didükleri hirkaya tâc değil*

Gönlin derviş eyleyen hırkaya muhtâc değil (op.cit., p. 88)

24. *Derviş olan kişilerin gönli gindür tar gerekmez*

Derviş gönülsüz gerekdür söğene dilsüz gerekdür

Döğene elsüz gerekdür halka beraber gerekmez (op.cit., p. 90)

25. *Derviş olan kişilerin miskinlik tir sermayesi...* (op.cit., p. 90)

Le savant n'étudie plus, le derviche n'observe pas sa voie,
Le peuple n'écoute plus les conseils, un temps sourd est arrivé²⁶

Le contenu de certains vers suggère les controverses de nature théologique qui ébranlaient l'époque et, probablement, les attaques virulentes dirigées par les traditionnalistes contre les scissionnaires shi'ites, mais aussi contre les adeptes du soufisme. Des vers de cette nature offrent, croyons-nous, une image éloquente de la personnalité du poète, qui non seulement ne se laisse intimidé par les voix des détracteurs, mais ose formuler, à son tour, des remarques ironiques ou critiques à leur adresse:

L'acte de celui qui a quitté sa religion est un blasphème;
Quelle sorte de blasphème est celui-ci, à l'intérieur de la dévotion?²⁷

Ne me dites pas "tu ne fais point ta prière"; moi, je connais ma prière,
Si je prie ou je ne prie pas, c'est uniquement Dieu qui le sait.
A part Dieu, personne ne sait qui est païen, qui, musulman²⁸.

Beaucoup de vers font preuve d'une liberté spirituelle qui frisait l'hérésie, vu la lutte acharnée que menaient les sunnites — majoritaires — contre toute dénaturation de la doctrine islamique.

Un énoncé tel *Yüz Kâ' be' den yiğrekdür bir gönül ziyareti* (Une visite du cœur est plus magnifique que cent pierres Kâ'ba) envoie, par exemple, aux sermons de Hüseyin b. Mansûr al-Hallâc al-Beyzavî — le célèbre soufiste persan, martyrisé pour avoir prononcé l'infamante formule *ene'l-Hakk* (je suis la Vérité, je suis Dieu). D'ailleurs, Yunus Emre invoque maintes fois les mots du maître persan, tout en mettant en évidence son attachement et même son dévouement à l'état d'esprit qu'ils expriment d'une manière simple et concentrée:

J'ai dit, avec Hallâc-ı Mansûr, "je suis la Vérité"...²⁹

En s'appropriant les mots prononcés par Mansûr-ı Hallâc — devenus le point de départ d'un grand nombre de commentaires et d'interprétations, parmi ceux qui ont prêté un intérêt particulier à ce sujet se trouvant al- Ghazâlî, Farid-ud-din Attâr, Celâleddin-i Rumî — le poète entend aller plus loin et se pénétrer lui-même du mystère divin:

C'est moi le Miséricordieux qui a prononcé le tout-puissant "que cela soit lumière",³⁰
C'est moi le Sultan qui fait don à tous de ses vivres,
C'est moi l'Accompli³¹ qui crée l'homme de la semence et l'oiseau de l'oeuf,
Qui parle la langue de la Toute-Puissance, qui dit le *zîkr*³².

26. *İşidün hey ulular âhur zaman olısar*
Sağ müslüman seyrekdür ol da gümân olısar
Danışmend okur duımaz dervîş yolın gözetmez
Bu halk öğıt eşitmez sağır zemân olısar (op.cit., p. 38)

27. *Dinün terk idenün küfürdür işi*
Bu ne küfürdür iman içeri (op.cit., p. 223)

28. *Bana namaz kılınmaz dime ben bilürem namâzumu*
Kılurısam kılınazısam ol Hak bilir niyâzumu
Dostdan artuk kimse bilmez kâfir Müsülman kemdüğün (op.cit., p. 188)

29. *Ol Hallâc-ı Mansûr'ıla söyledim "ene'l-Hakk"...* (op.cit., p. 102)

30. *Rahmân* — l'un des 99 noms de Dieu, qui signifie "celui qui est très piteux, qui s'apitoie sur tous"

31. *Sûbhan* — autre nom de Dieu, dont le sens est "celui qui est loin de tout défaut, de toute imperfection"

32. *Zîkr* — prière ou formule religieuse, dans laquelle le nom de Dieu revient d'une manière obsédante

Ol Kadir-i "kûn feyekûn" lutfidici Rahmân benim

Il s'agit, au fond, de ce que Mevlâna Celâleddin-i Rumî appelait, dans son *mesnevî* ³³ "l'expression de l'union avec la Lumière" — symbole de Dieu par excellence. Puisque tout est Dieu, l'homme même — qui n'est qu'une forme, un lieu d'apparition de Dieu, conformément à sa volonté souveraine — est Dieu. Naturellement, c'est l'homme arrivé à la pleine conscience de son origine, de sa véritable substance qui s'en rend compte pleinement. En renonçant à l'existence phénoménale, l'être humain assume l'autre côté — éternel — de soi-même, se dissout dans l'universel.

Des affirmations pareilles ne pouvaient pas rester sans conséquences pour le poète, ainsi qu'il en ressort clairement de certains vers:

Le Bien-aimé m'a offert maintes fois la coupe de Mansur;
De quatre parties m'ont-ils ceint de feu, personne ne connaît mon sort³⁴.

D'ailleurs, l'idée que Yunus Emre pourrait partager la destinée de Mansûr-ı Hallâc apparaît plusieurs fois dans les vers du poète, étant à même de retracer, en quelque sorte, le tableau brisé d'une époque qui se perd aux abîmes de l'histoire.

Il est à remarquer, d'autre part, l'esprit ouvert, la tolérance de Yunus Emre à l'égard de toute religion ou manifestation religieuse, tolérance qui a caractérisé, d'ailleurs, du premier moment, certains ordres mystiques qui se sont réclamés du soufisme et dont le meilleur exemple semble être, de nouveau, le *Bektaşîlik* (la structure initialement hétérogène de celui-ci s'est amplifiée à la suite de la participation aux campagnes militaires lointaines et de son adoption par le corps d'armée des janissaires):

Nous ne rejetons la religion de personne;
Si la religion est accomplie, l'amour vient au monde³⁵

Celui qui connaît l'oeuvre de l'amour passe outre religion ou secte;
Celui qui se considère un rien reconnaît-il encore secte ou religion?³⁶

Yunus Emre dépasse les controverses d'ordre religieux, qui avaient déjà transformé l'histoire de l'Islam dans une histoire tragique et mentionne, dans son oeuvre, non seulement les noms d'Ebû Bekir (Abû Bakr), Ömer ('Umar), Osman ('Utman), mais aussi ceux d'Ali et de ses deux fils, Hüseyin et Hasan, adorés par les shi'ites, ce qui confirme, une fois de plus, sa liberté d'esprit et, en quelque sorte, une certaine lucidité dans l'évaluation des controverses qui ébranlaient le monde islamique après la mort de Mahomet.

Naturellement, le soufisme est resté un courant de pensée islamique qui est apparu et s'est développé à l'intérieur de l'Islam, en tant que fruit d'un mouvement intellectuel déçu par la politisation excessive des structures religieuses, par les luttes acharnées pour le pouvoir, qui trouvaient leur justification dans les disputes de nature théologique. De ce point de vue, il

*Kesmedin rızkını viren cümlelere sultan benem
Nutfeden âdem yaratan yumurtadan kuş düreden
Kudret dilini söyleyen zıkr eyleyen Sübhan benem* (op.cit., p. 122)

33. *Mesnevî* — poème mystique ou érotico-mystique

34. *Mansur kadehin nice kez ma'suka sundu elüme
Dört yanumdan od urdılar kimse hâlüm bilmez benüm* (op.cit., p. 129)

35. *Bir kimse dinine hilâf dimezüz
Din tamâm olıcak toğar muhabbet* (op.cit., p. 12)

36. *Din ü milletden geçer ısk eserini duyan
Mezheb u din mi bilür kendüzün yoğa sayan* (op.cit., p. 155)

ne faut pas oublier que les soufistes se considéraient de bons musulmans, leur grande maîtrise (*ma'rifet*) dérivant de la capacité de concilier, d'une manière subtile, les préceptes fondamentaux de l'Islam avec les idées de leur propre système de pensée. Dans une société fermée, qui se désirait monolithique et dont la colonne vertébrale était la doctrine religieuse même, les brèches ne pouvaient pas être tolérées. Pourtant, d'une manière ou d'une autre, les soufistes essayaient de se soustraire au système, mettaient en danger ses fondements sociaux. Par eux, la religion perdait son caractère communautaire, elle devenait une religion "à porteur"; d'élément centripète, elle pouvait se transformer en élément centrifug et miner les bases de l'empire que l'on s'évertuait à édifier.

D'ailleurs, les contradictions et les paradoxes n'ont épargné ni les ordres mystiques. Nous avons invoqué plusieurs fois l'ordre *Bektaşîlik*, non seulement pour des raisons qui relèvent de sa représentativité dans l'espace anatolien, mais aussi pour les liaisons étroites que Yunus Emre semble avoir eu avec ses représentants. Bornons-nous, donc, à ce cas, plus familier, vu les circonstances. Les *Babalular*, dont nous avons parlé auparavant, se sont situés, dans les années 1237-1238, à la tête de la grande émeue anatolienne dirigée par Baba Ishak contre Gıyaseddin Keyhusrev mais, plus tard, l'ordre *Bektaşîlik*, qui a également englobé, lors de sa constitution, une partie des adeptes de ce mouvement, finira par devenir le protecteur du corps d'armée régulière des janissaires, par participer aux campagnes militaires et par connaître un véritable épanouissement au XVe et au XVIe siècles, sous la protection directe de l'état. Ce même ordre allait soutenir, plus tard, les révoltes répétées de l'armée des janissaires, qui est devenue, le long des siècles, un élément de désordre dans l'Empire Ottoman et qui a été finalement supprimée, en 1826. La structure hétéroclite de l'ordre, les nombreuses tendances qui s'y rencontraient ont été, donc, lourdes de conséquences pour son histoire. En ouvrant la porte au particulier, le soufisme a également ouvert la porte à l'imprévisible et a rendu à l'être humain une liberté d'esprit et d'action dont la doctrine officielle le privait sans remords.

Peut-être d'une telle perspective Yunus Emre soutient-il l'idée de la responsabilité de l'homme et de sa possibilité d'option — l'un des aspects les plus disputés de la doctrine islamique.

Selon le poète, l'homme est capable de discerner entre le Bien et le Mal, de maîtriser ses instincts, d'agir en sens positif, de dépasser sa condition précaire, par vertue et modestie, par amour de Dieu et de tout ce qui représente son apparition dans le monde. En même temps, le véritable soufiste doit voir un exemple permanent dans la personne et le comportement du Prophète et de ses successeurs. L'amour qu'il nourrit pour Dieu s'étend, d'une manière tout à fait naturelle, sur ceux atteints par sa grâce, dont Mahomet — crée par Dieu de sa lumière divine et surnommé, par conséquent, *Mahbûbullah* (le Bien-aimé, le favori d'Allah) — détient, sans doute, la suprématie:

Dieu a créé l'âme de Mahomet de la lumière,
Il a répandu au monde sa miséricorde par l'âme de Mahomet³⁷

Mon vieux Yunus est amoureux, il languit, il est piteux;
Celui qui ne prend pas le repas avec Mahomet reste affamé³⁸

Les réclusions répétées, accompagnées de révélations de Mahomet, semblent se trouver, elles-aussi, à l'origine des tendances ascétiques dans l'Islam, renvoyant à ce que l'on désigne

37. *Çalab nurdan yaratmış canını Muhammed'ün*
Âleme rahmet saçmış canını Muhammed'ün (op.cit., p. 157)

38. *Yunus Dede'm ışkludur eksiklüdür miskindür*
Her kim yimez mahrumdur honını Muhammed'ün (op.cit., p. 157)

d'habitude par les mots "catégorie de comportements exemplaires", dont la répétition assure l'accomplissement de la démarche mystique.

Il nous semble utile de rappeler que l'idée de la révélation incomplète (soutenue également par les Disciples, immédiatement après la mort de Mahomet, mais vite abandonnée) s'est trouvée à la base des différentes hérésies shi'ites, marquées de puissantes tendances messianiques, qui avaient pour pivot l'attente de *Mahdī* (la Messie). Les duodécimans (imamites) ainsi que les septimanis (ismailites) considéraient que l'Imam (l'Ami de Dieu) bénéficiait d'un état de grâce, détenait de secrets de nature divine, qui allaient compléter la révélation ou, plus exactement, constituaient la vérité profonde de celle-ci. L'idée de la révélation incomplète, de même que la méditation - acceptée - sur certains versets du *Coran* contenait, en germe, le soufisme. Par ces voies, on accréditait la prétention qu'au sens exotérique de l'écriture sainte s'ajoutait un autre, ésotérique — le vrai, celui qui allait être révélé.

Naturellement, le soufisme a sa propre voie d'accès à la révélation — *Aşk bize imamdır* (l'amour, c'est notre Imam), avoue Yunus Emre. En même temps, en soutenant que tout homme peut entrevoir la lumière divine, à condition de parcourir strictement les étapes de l'initiation, à l'aide discrète du guide spirituel, de se purifier des résidus de la vie, le soufisme suggère la continuation de la révélation au niveau individuel.

La révélation est infinie, puisque son sujet est sans commencement et sans fin. En vouant leurs existences à Dieu, en renonçant aux sentiments, aux passions terrestres, en remplaçant l'obscurité de la matière par la lumière de l'esprit, les derviches espéraient se trouver parmi les Élus, devenir eux-aussi, des récepteurs de la grande Révélation, pour en faire part, à leur tour, à une humanité en désarroi.

Pour Yunus Emre, non seulement les derviches sont les Amis de Dieu — *dervişler Hakk'ın dostu* — mais Dieu même est souvent nommé Ami. Tout aussi intéressantes sont les tentatives de définir les rapports établis entre Dieu et le derviche, rapports qui évoluent de l'idée de subordination — exprimée par des associations de mots tels *padişah - kul* (padischah-esclave), *sevgili/mâşuk - âşık* (bien-aimé - amoureux) — à l'idée d'égalité, d'amitié, ce qui renvoie à des moments probablement distincts dans l'évolution du disciple.

Dieu est désigné par le mot Allah — plus consacré dans le monde islamique — mais aussi par les mots Tanrı,³⁹ Hakk, Çalap, Sübhan, Ganî, Cebbar, Deyyân, Hayy, Kadîm, Kadîr, Rahîm, Rahmân⁴⁰. La notion abstraite de Dieu ne pouvait être assimilée qu'en ayant recours aux comparaisons à même de suggérer l'impact, la signification de son apparition dans le monde des mortels:

Dieu est notre maître, l'amour est son école à lui⁴¹.

Parler de, ou évoquer Dieu s'avère être une démarche plutôt difficile, car l'abstraction qui caractérise cette notion est impossible à pénétrer jusqu'au bout. D'ici les "accidents" dont fait preuve même le *Coran* et qui n'épargnent ni les poésies de Yunus Emre, c'est à dire l'évocation de la "main", du "visage" de Dieu, et les disputes qui en ont découlé, concernant le soi-disant "problème du Dieu anthropomorphique". On a fini par parler du sens figuré qui

39. L'appellation *Gök-Tanrı* désignait, initialement, chez les peuples turcs, un dieu du ciel. Peu à peu, la foi en *Gök-Tanrı* est devenue dominante, tandis que le nom s'est transformé en *Tängri*, *Tanrı* (mot employé également de nos jours), ce qui a rendu juste l'observation que les Turcs étaient, en fait, arrivés au concept de religion monothéiste beaucoup avant l'adoption de l'Islam.

40. Dieu est doué, dans le *Coran*, de nombreux qualificatifs, qui ont fini par être anthologués. De cette opération est issue une liste de 99 noms, dont la reconnaissance et l'emploi ont engendré de longues disputes au sujet des attributs divins. Les soufistes préféraient le nom *Hakk* (vrai, véritable, droit, juste) à tous les autres.

41. *Çalap müderris bize hod medresesidir* (op.cit., p. 17)

doit être attribué à certains versets du *Coran* et, généralement, à toute expression du genre mentionné.

Fréquemment abordé dans les poésies de Yunus Emre, le sujet de la mort met en évidence certaines nuances qui semblent refléchir des étapes différentes de la vie du grand maître. L'idée de la mort uniformisante, qui enlève les distinctions de nature sociale et religieuse, ramenant les humains au même dénominateur, suscite des interrogations sur le sens de la vie, sur la manière dont elle devrait se dérouler et offre au poète la possibilité de dévoiler ses idées concernant le sort de l'âme après l'anéantissement du corps:

L'âme morte ressuscitera, tu t'y trouveras...

L'âme s'envolera du corps, elle migrera vers son refuge,
Vers ce monde-là s'en ira-t-elle, tout sera clair aux yeux⁴².

Une idée d'évolution qui renvoie à la conception de Mevlâna Celâleddin-i Rûmî (celui-ci considérait que tout être passe par plusieurs stades — du minéral à la plante, de la plante à l'animal, de l'animal à l'homme, de l'homme à l'ange, de l'ange à la dissolution en Dieu), mais également aux opinions d'un assez grand nombre de soufistes peut être rattachée, sans nul doute, à certains vers de Yunus Emre. Pourtant, on ne saurait dire que le poète insiste là-dessus:

Les âmes où tu t'es trouvé renouvellent la tienne à tout instant;
Ce sont les immortels; toi, tu régnera sur eux⁴³.

Dans un même ordre d'idées, la suggestion de la mort par des expressions telles *yensüz gönlek geydi* (il a endossé la chemise sans manches) ou *yakasız don geydi* (il a endossé le vêtement sans col), où les mots *yensüz gönlek* et *yakasız don* désignent le linceul (*kefen*), rappelle certains aspects concernant l'admission des aspirants à l'amour divin dans les rangs des ordres monastiques, occasion à laquelle était endossé le vêtement des derviches (*hurka*), nommé parfois, de manière métaphorique, *yakasız don* ou *yakasız gönlek*. Tout aussi significative est l'information conformément à laquelle, lors de l'acceptation du disciple dans l'ordre *Bektaşîlik*, pendant une cérémonie appelée *Atam Gök, Anam Yer* (mon père est le ciel, ma mère est la terre), le sujet de l'initiation, recouvert d'une toile nommée *kefenpuş*, était prévenu à l'égard des difficultés qu'il devait surmonter sur le chemin de Dieu⁴⁴.

Le symbolisme est évident et présent, dans une forme ou l'autre, dans toutes les cérémonies d'initiation: celui qui sera initié "meurt" pour ce monde, afin de se retrouver, de se réveiller à une autre vie (n'oublions pas que, pour le soufisme, la vie en, et pour Dieu est équivalente à une "mort avant la mort", ainsi que nous l'avons déjà mentionné).

Nous évoquons la manière de laquelle le soufisme a contribué, par ses nombreuses tendances, à la conservation de certaines formes de spiritualité traditionnelle, pré-islamique, dont les vecteurs étaient les populations qui sont entrées en contact avec lui. Il n'en est pas moins vrai que, si certains éléments extérieurs à la doctrine musulmane ont été empruntés et interprétés dès le début par les premiers représentants connus du mysticisme ou par les fondateurs de certains ordres mystiques (à Balh, centre bouddhique avant la conquête arabe

42. *Ölmüş gönül dirile anda ki sen olasın...*
Can bedenden uçacak menziline göçecek
Ol cihana geçecek göze ayân olasın (op.cit., p. 147)

43. *Sen olduğun gönüller her dem canın yeniler*
Bunlardır ölmeyenler hâkimi sen olasın (op.cit., p. 147)

44. İlhan Cem Erseven, *Alevî-Bektaşî Folklorunda Semahların Yeri ve Önemi*, in *Sanat-Edebiyat*'81; no. 15/1982

de 663, mais aussi à Marv, à Nichapour et dans les autres villes de Horasan, en Transoxiane ou même en Arabie, où existaient des communautés assez compactes de Juifs et de chrétiens), d'autres éléments, liés surtout aux traditions des peuples altaïques, ont été assimilés en vertu de certains intérêts d'ordre absolument pratique, qui visaient, en premier lieu, la conquête et le maintien d'un nombre assez grand d'adeptes ou de souteneurs. Or, les populations poussées vers l'Anatolie par la vague d'invasions mongoles sont restées, en grande partie, nomades ou demi-nomades, ou ont formé de petites communautés, notamment rurales. Ainsi que l'on a souvent remarqué, le milieu rural a la tendance d'être sensiblement plus conservatoire que celui urbain. Dans ces conditions, l'adoption de l'Islam revêtait souvent des aspects purement formels, la nouvelle croyance se greffant sur les anciennes traditions idolâtres turques ou sur des superstitions locales, hétérogènes. Il s'agit, donc, de ce que Mircea Eliade⁴⁵ appelait "le phénomène d'occultation" d'une doctrine lorsque la société qui l'a adoptée est en train de se transformer radicalement — situation détectable en Europe après la christianisation, qui a mené à la conservation de certaines traditions préchrétiennes, cachées ou revêtant, dans le milieu rural, des formes chrétiennes.

Ainsi s'explique le fait que beaucoup de participants aux services divins dans les mosquées n'hésitaient point à fréquenter, parallèlement, les établissements monastiques des ordres mystiques. Une pareille liberté religieuse était, encore une fois, loin de correspondre aux intentions hégémonistes de l'Islam, renfermant un véritable sincrétisme religieux.

Les éléments provenant des traditions et des croyances religieuses pré-islamiques peuvent être facilement saisis chez Yunus Emre. Ils sont dus non seulement à ses propres racines, mais aussi aux nombreux groupes de populations d'origine turque qu'il semble avoir connu le long de son existence. On peut identifier, par exemple, dans son oeuvre des références fréquentes au culte de l'arbre (*ağaç ata, ağaç*) — culte extrêmement vieux, dont les traces ont été conservées longtemps après l'établissement des tribus turcs en Anatolie, étant présentes même de nos jours. Un culte de cette facture, pratiqué également par d'autres peuples de steppe s'explique, peut-être, par la dureté de la vie spécifique à cet espace, par la permanente nostalgie de ceux qui l'habitent pour le vert triomphant d'une végétation vigoureuse. L'arbre domine, majestueux, les étendues infinies des steppes, il est un médiateur entre la terre (représentant le principe féminin) et le ciel (le principe masculin), il meurt et il se régénère chaque année. Une mention spéciale vaut la conception sur l'arbre ancêtre, attestée chez les ouïgours, les yakoutes et d'autres populations turques, Jean Paul Roux⁴⁶ tirant, à ce sujet, la conclusion que certains arbres incarnent le principe féminin et d'autres, le principe masculin. Outre cela, les altaïques pensaient qu'avant de venir au monde, les âmes humaines habitent le ciel ou les branches de l'arbre cosmique, tout comme les oiseaux. Les vers de Yunus Emre semblent inclure, en même temps, des allusions au *şölen* ou *toy*, cette affirmation pouvant être soutenue surtout par une poésie dont le leitmotiv est constitué par les mots *yağma olsun* (qu'il soit pillé):

J'ai trouvé l'Âme des Âmes, que mon âme soit pillée,
Je suis passé outre avantage ou préjudice, que ma boutique soit pillée,
J'ai dépassé le moi, j'ai enlevé le rideau de mes yeux,
Je suis arrivé chez l'Ami, que mon doute soit pillé⁴⁷

45. *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, p. 271

46. *Faune et Flore sacrées dans les Sociétés Altaïques*, Paris, 1966, apud Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1973, pp. 100-101

47. *Canlar canını buldum bu canum yağma olsun*

Assı ziyandan geçdüm dükkânım yağma olsun

Ben benliğümden geçdüm gözüüm hiçabın açdum

Dost vaslına irişdüm gümânım yağma olsun (op.cit., p. 141)

Le mot *şölen* désigne un très ancien et complexe système d'échange, qui se retrouve dans beaucoup de sociétés de type archaïque et que l'anthropologue français Marcel Mauss⁴⁸ appelle "système de prestations totales". Apparemment volontaire et gratuit, l'échange est, en réalité, obligatoire et intéressé pour toutes les deux parties, entraînant non seulement des biens physiques, mais aussi, ou surtout des formules de politesse, des rites, des services, des femmes et des enfants etc. Le soi-disant "don" place celui qui l'accepte dans une situation d'infériorité, la réponse devenant obligatoire, ainsi qu'obligatoire est l'acceptation du don. La revanche, généralement plus substantielle que le don, détermine une nouvelle réaction de la part de celui auquel elle s'adresse, de sorte que l'échange devient perpétuel, se transforme en manière de vivre.

Abdülkadir Inan⁴⁹ mentionne, dans ce sens, la très précieuse information que Mahmut al-Kâşgarî inclut dans son monumental dictionnaire *Divânü Lügât-it-Türk* par le mot *kençliyü*, qu'il définit de la façon suivante: *bayramlarda ve hakanların düğünlerinde yağma edilmek üzere otuz arşın yüksekliğinde minare gibi yapılmış bir sofrâ* (table en forme de minaret, haute de trente arşın,⁵⁰ dressée à l'occasion des fêtes et des noces des souverains, afin d'être pillée).

Faruk Sümer⁵¹ mentionne cette tradition sous le nom *yamalı toy*, tout en précisant qu'elle était également signalée dans quelques ouvrages persans, sous le nom *hwan-i yagma*, et se référerait à la coutume de faire don de la vaisselle employée, à la fin d'un festin collectif.

Un autre aspect qui comporte des reminiscences archaïques est lié au problème, assez controversé, des danses mystiques — rendues célèbres surtout par l'ordre *Mevlevîlik* — dont les traces dans l'oeuvre de Yunus Emre sont indubitables:

Celui qui n'entre pas dans cette danse (*semâ*), s'en repentira;
 Dans beaucoup de coeurs grouillent les démons;
 Ils deviendront accomplis dans la danse des saints⁵²

Les derviches sont des oiseaux volants, ils passent l'hiver au bord de la mer,
 Qu'ils sont heureux à commencer! Les derviches sont arrivés chez eux.
 Les visages des derviches sont en sueur, les spectateurs en deviennent fous,
 Plus majestueux sur le trône céleste, le caché, les derviches sont arrivés chez eux⁵³.

En abordant le problème des danses *semah* (forme populaire du mot *semâ*, qui désigne la danse mystique des adeptes de l'ordre *Mevlevîlik*), İlhan Cem Erseven⁵⁴ attire l'attention sur la fait qu'elles existaient dans les rituels de plusieurs ordres religieux (parmi lesquels le *Yesevîlik* et le *Bektaşîlik*), étant attestées telles quelles, qu'elles se pratiquaient à l'occasion des assemblées secrètes, auxquelles participaient, ensemble, sans aucune restriction, les hommes et les femmes qui faisaient partie de la communauté respective et que leurs origines

48. *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1966, pp. 150-151, 161-163

49. *Dede Korkut Kitabında Eski İnançlar ve Gelenekler*, in *Türk Kültürü Araştırmaları*, 1966-1969

50. *Arşın* — ancienne unité de mesure, qui compte, à peu près, 68 centimètres

51. *Oğuzlar*, Ankara, 1967, p. 401

52. *Bu semâ'a girmeyen sonra peşimân olur...*
Bir niçenün gönline şeytanlar tolupdurur
Erenler semâ'ına anlar erişgen olur (op.cit., p. 35)

53. *Dervişler uçar kuşlar deniz kenarın kışlar*
Zihî devletlü başlar eve dervişler geldi
Dervişler yüzi sulu görenler olur deli
Batınî arşdan ulu eve dervişler geldi (op.cit., p. 205)

54. *Ibidem*

se trouvaient, probablement, dans les anciennes danses turques qui marquaient les cérémonies chamaniques. Autrement dit, ces danses avaient repris les techniques archaïques de l'extase, en maintenant leur fonction mais en leur conférant une coloration islamique, la réussite de la synthèse ainsi réalisée étant confirmée par leur conservation, dans les milieux ruraux, d'une manière ou d'une autre, jusqu'à nos jours.

Même l'accompagnement et les instruments traditionnels auxquels l'on a recours lors des danses - détails importants, dont Yunus Emre fait mention à plusieurs reprises - viennent appuyer une pareille affirmation, les instruments à cordes (*saz*, *kopuz*, *çeşte*, *çeng*, *bağlama*) étant attestés dès les plus anciennes épopees turques:

En guise de jeûne et de prière j'ai bu du vin, j'en suis devenu ivre,
En guise de rosaire, j'ai écouté le *çeşte* et le *kopuz*⁵⁵.

Il faut remarquer, une fois de plus, que Yunus Emre ne laisse pas deviner son appartenance à un ordre mystique ou à un autre (s'il y en a eu une), ni par l'intermédiaire de l'information fournie à l'égard des danses mystiques. Il nous suffit de mentionner, à cet égard, qu'il évoque, d'une manière tout à fait explicite, la danse *semâ*, associée, par le poète même, à la personnalité de Mevlâna, mais n'oublie pas de suggérer aussi une autre danse, pratiquée surtout par les gens du peuple:

Les saints, où sont-ils? A peine arrivés, ils sont repartis, leur pays a déménagé;
En s'envolant (*pervaz urup*), ils ont rejoint Dieu; ils ne sont pas des oies,
mais des paradisiers⁵⁶.

Quant aux derniers vers cités, İlhan Cem Erseven⁵⁷ met en évidence le fait que, dans certaines régions de la Turquie, la deuxième partie — plus rapide — des danses *semah*, pratiquées par les communautés *Alevî-Bektaşî*, est appelée aussi *pervaz semahı*. D'autre part, dans certaines tribus de tendance shi'ite, les danses *semah* sont nommées *pervaz*, tandis que les participants à la danse sont désignés par le mot *pervazcı*. Il est à supposer, donc, que le poète est venu en contact avec cette sorte de danse qui avait, à son tour, un certain nombre de variantes.

Dans un autre ordre d'idées, Yunus Emre — auquel certains attribuent des études théologiques — semble avoir eu des connaissances de langue arabe et de langue persane, de mythologie iranienne et arabe (traditionnelles), mais aussi de mythologie islamique. À part celles-ci, il avait étudié les écritures saintes des Juifs, des chrétiens et des musulmans, ainsi qu'il l'avoue à plusieurs reprises.

Les noms d'Adam (*Adem*), Abraham (*Ibrahim al-Hâlîl*), Noé (*Nuh*), Moïse (*Mûsa*), Hiob (*Eyyüb*), David (*Dâvûd*), Salomon (*Süleyman*), Jacobe (*Yâ'kûb*), Jésus (*İsâ*) etc. sont assez souvent invoqués, dans des contextes qui confirment le degré d'instruction attribué au poète par les historiens littéraires. Se considérant un bon musulman, Yunus Emre s'efforce à démontrer que la religion islamique représente le sommet de la révélation divine, l'apparition de Mahomet ayant été préparée par tous les autres prophètes qui l'ont précédé (ainsi qu'il est connu, selon la doctrine islamique, Dieu a envoyé des révélations successives aux différents peuples, par l'intermédiaire de plusieurs prophètes, sans qu'elles soient suivies; d'une même perspective, Mahomet, le dernier des prophètes envoyés par Dieu, soutenait

55. *Ben oruç namâziğin süci içdüm esridüm*

Tesbih u seccâdeyiğin dinledüm çeşte kopuz (op.cit., p. 57)

56. *Kanı erenler geldi geçdi bunlar yurdı kaldı göçdi*

Pervaz urup İlak'ı uçdı hümmâ kuşudur kaz değül (op.cit., p. 91)

57. *Ibidem*

que sa mission n'était pas de jeter les fondements d'une nouvelle religion, mais de rétablir la religion initiale d'Abraham, que les Juifs et les chrétiens avaient altérée).

La réussite de la démarche poétique de Yunus Emre est assurée par l'emploi d'une langue accessible, qui se trouvait, d'une manière évidente, en plein processus de structuration, langue dans laquelle des termes d'origine arabe et persane tels *melekût* (monde des âmes et des anges), *pîr* (vieillard, fondateur ou dirigeant d'un ordre religieux, d'une corporation etc.), *safâ-nazar* (regard pur), *Allah* (Dieu), *cennet* (paradis), *cehennem* (enfer), *ışk* (amour), *mest* (ivre) etc. coexistent avec des termes d'origine turque, tels *Tanrı*, *Çalap* (Dieu), *uçmak*, *uçmağ* (paradis), *tamu* (enfer), *sevi*, *sevü* (amour), *esrik* (ivre) etc.

Yunus Emre a le grand mérite d'avoir saisi — à une époque où les personnes instruites du monde islamique s'exprimaient surtout en arabe et en persan — que la langue constitue un moyen d'affirmation de la conscience des origines, de sa propre identité. En dépit des difficultés inhérentes qui ont marqué sa naissance, la langue de Yunus Emre est souple, expressive, vraiment poétique et prouve pleinement son aptitude de servir à un niveau supérieur de communication.

Les images auxquelles le poète a recours pour exprimer ses pensées sont d'une grande variété, reflétant, sans doute, non seulement son degré d'instruction, mais aussi les milieux par lesquels il est passé. Elles justifient, autrement, la position paradoxale de Yunus Emre, qui n'est nullement un poète populaire, mais qui a été cultivé, le long des siècles, par les couches sociales les plus humbles de la société.

Yunus Emre réussit à concilier, à harmoniser les éléments de nature livresque, qui reviennent comme un leitmotiv dans la littérature *divanî* (influencée par la poésie persane) — des symboles du type *padişah-kul* (padişah-esclave), *gül-bûlbûl* (rose-rossignol), *mum-pervane* (cierge-papillon) etc. et leurs échos émotionnels — avec la sensibilité populaire, en démontrant, ainsi que l'appréciait Walter Andrews dans un autre contexte,⁵⁸ que l'abîme entre les différentes classes de la société turque n'était point si tranchant qu'il le semblait.

Il est également nécessaire de mettre en évidence que la poésie mystique, tout comme la poésie *divanî* (qui a été, elle-aussi, influencée par le mysticisme), a recours à un système de "codage" qui semble conférer aux vers un certain hermétisme, mais qui, une fois assimilé, atténue les difficultés de réception. Par exemple, *sarhoşluk* (ivresse) symbolise l'extase mystique, *zevk*, *neşe* (plaisir, bonheur) — le plaisir du rapprochement de Dieu, *meyhâne* (bistrot) — l'établissement monastique, *mâşuk* (Bien-aimé) - *Allah* etc.

*

Yunus Emre a-t-il été ce que l'on appelle "Personnalité exemplaire"? Les données biographiques dont on dispose ne sont suffisantes ni pour confirmer, ni pour infirmer une pareille assertion.

Pourtant, la vénération avec laquelle il est invoqué et qui s'est transmise d'une génération à l'autre, la dévotion avec laquelle ses poésies ont été apprises par cœur et léguées à la postérité, les légendes qui se sont ourdies autour de sa personne semblent attester une individualité d'exception, qui a marqué, par sa substance, la mémoire collective.

Sa création pourrait offrir une possible réponse à nos interrogations, en dépit des fragments perdus, qui rendent le tableau, à jamais, incomplet. Au delà du don personnel qu'elle atteste, la poésie de Yunus Emre témoigne d'une conscience sensible, ouverte au courant de la vie, qui interroge et s'interroge, qui cherche sans cesse la lumière, outre les obscurités de l'époque, et qui s'en nourrit pleinement. Un esprit généreux, désireux de communiquer ses expériences à ses semblables. En assumant l'errance et, implicitement, la liberté, avec tous ses risques et, parfois, ses échecs, le poète s'est perdu dans l'histoire, pour germer dans la mémoire...

58. *Poetry's Voice, Society's Song*, Seattle and London, 1985

Esquisse pour un modèle cognitif du monde dans la philosophie chinoise

Florentina Vişan

Université de Bucarest, Département des langues orientales

1. Préoccupée de trouver un ordre qui refasse et entretienne l'Harmonie dans la triade "Ciel — Homme — Terre", se donnant comme objectif majeur la recherche de la Voie, son expérimentation et sa mise en œuvre, la pensée chinoise antique concentre ses principaux efforts en vue de découvrir un *Modèle de connaissance et d'action* qui lui permette d'élaborer un Code optimum. Ses ouvrages — *Les Classiques* — sont à cet égard autant de tentatives de légiférer et de normaliser ce code, ils s'accomplissent et fonctionnent dans le Grand Code de la culture chinoise.

Le terme de *wen hua* (culture) est formé en chinois de deux morphèmes: *wen* (signe) et *hua* (transformation) — ce dernier est représenté graphiquement par un idéogramme qui emploie la clé sémantique "homme" —, réunis dans un complexe emblématique ayant le sens de "transformer par l'intermédiaire des signes". Ces signes remplissent dès le début un rôle précis, celui de servir à décoder la Nature signifiante ou le Grand Signe (*Da Quan*), signe total, unificateur, qui ne nécessite aucune validation et qui, dans sa perfection, s'offre comme un modèle à imiter, à reprojeter.

Le principal foncteur de cette opération de décantation du modèle, de sa transformation en signes (tels le carré magique, les hexagrammes *ba gua*, les idéogrammes *wen*, les noms *ming*, les schémas numériques et tous les schémas formels) est représenté par le concept de *Xiang* (image, mettre en image). Dans une hiérarchie, elle-même codifiée, le Modèle matriciel suprême qui doit être "imaginé" est celui de l'opération de mise en accord ou d'"accordage" existante dans la nature, modèle reproduit par l'homme à divers niveaux (social, politique, éthique, esthétique) dans une *Grammaire des Modèles et des Catégories*. L'univers se révèle ainsi comme un système harmonique formé de catégories dynamiques qui fonctionnent par des reprojctions analogiques et s'ordonne en classements et imbrications hiérarchiques. Il a une "cohérence" spéciale, plutôt organique, et une transparence télescopique où chaque élément évoque non seulement le modèle supérieur, mais aussi l'élément qui se situe dans sa descendance et qui, à son tour, l'évoque. Le code de ce rangement des choses est le *Modèle cognitif du monde*.

2. Le *Modèle premier*, la *Règle maximum* sont sublimés par la philosophie chinoise dans les deux concepts centraux *Dao* et *Li*. Apparus dans la philosophie chinoise préclassique à des époques différentes, ces concepts évoluent au début séparément, suivant les directions tracées par le daoïsme et le confucianisme, et finissent par se rencontrer dans cette même acception de Modèle suprême (le point culminant de cette rencontre est le moment néo-confucianiste *Li xue*, pendant la dynastie des Song).

2.1. Dès la parution du *Classique de Dao et De* du philosophe Lao Zi (571 av. J. Chr. -?), le terme *Dao* acquiert, outre le sens de principe suprême de l'existence, d'origine de toutes les choses de la nature, celui du code le plus général du mouvement du monde (Wang Bo, p. 35). Délivré de la métaphore mythique *hun dun* (l'indistinct, le nébuleux, le chaos), — conformément à la mythologie attestée dans l'œuvre de Qu Yuan —, Lao Zi douc *Dao* de

la propriété de révéler *Xing* (le caractère naturel), en tant que modèle régulateur de la nature. *Dao* est conçu dans une relation d'anticipation par rapport à *Qi* (le support de la forme): "*Dao* sème son modèle-principe dans *Qi* " (*Pu san ze wei qi, Dao De jing*, chap. 28). *Dao*, comme principe suprême dans son hypostase *ti* (virtuelle, passive), comme modèle *in vitro*, est la source génératrice de "ce qui n'a pas de forme et d'image" et, dans sa manifestation *yong* (actualisée, dynamique), il est régulateur: par *san he* (les trois unions) il donne naissance à *yi* (un), ensuite à deux, à trois et à *wan wu* (les 10 000 choses). Le mouvement se produit à partir de *Dao* vers *Wu* (le sans forme, le non-existant) — que Lao Zi identifie avec *shi* (le commencement du ciel et de la terre) —, ensuite vers *You* (l'existence, la forme) qui est *Mu* (la mère) de toutes les choses. La connaissance, non pas celle qui s'effectue par les sens, qui est, donc, inférieure et limitée au domaine des choses, mais la connaissance supérieure, celle qui transgresse les choses, est, dans la conception de Lao Zi, la connaissance de *Dao* en tant que *Règle suprême de l'être*. On y remarque déjà la ligne de démarcation, bien qu'implicite, entre ces deux plans qui deviendront pour la philosophie chinoise *xing er shang* (au-dessus de la forme) et *xing er xia* (sous la forme), deux domaines correspondant à deux types de connaissance. Lao Zi ne fait pas nettement la distinction entre l'essence et l'apparence, ce qu'il distingue c'est plutôt la général du particulier, l'abstrait du concret. La méthode de connaissance qu'il propose se conforme à la modalité même de manifestation de *Dao*: de l'universel à la diversité. Seule la connaissance du Modèle supérieure peut conduire à la connaissance de "ce qui est sous-modélé", à la règle qui est intérieure à la chose. Dans la description de *Dao*, Lao Zi fait appel aux termes de *zhuang* (état) et de *xiang* (image): "*Dao* est l'état qui n'a pas d'état, l'image qui n'a pas d'image" (*Dao De jing*, chap. 14). Quand il admet que *Dao* est "l'état", "l'image", qu'il est unitaire et général, il admet implicitement qu'il est possible de le connaître, non pas par une connaissance extatique, mais par une connaissance rationnelle, par l'abstractisation, en s'élevant jusqu'à ce *Dao 1* qui est le Modèle général mais aussi le modèle auquel se conforme le concret (*Dao 2*). C'est là qu'il faut chercher, à notre avis, la source de *Li*, concept axial de l'Ecole *Li xue*, ce *Li* "de la chose" mis en valeur par le néo-confucianisme, le *Li* "qui fait que la chose soit chose" comme l'affirme le néo-confucianiste Feng Youlan.

2.2. Zhuang Zi (369-270 av. J. Chr.) continue et renforce l'idée de la possibilité de connaître *Dao* en tant qu'objet de la connaissance supérieure. Pour lui, les étapes de ce processus doivent suivre un chemin inverse: partir des sensations et des perceptions à l'identification du sujet-objet, ensuite atteindre la compréhension supérieure lorsque l'ouïe et la vue se convertissent en une vision de l'unicité, ce qui constitue "la vraie connaissance" (Zhuang Zi, *Dao Zong shi*). Apanage de l'esprit qui, par des techniques de contemplation, doit devenir pareil à un miroir, *Dao* "peut être transmis" (*ke zhi*), possède la qualité d'être "réel et efficient", constitue le *Modèle d'"accordage"*, le garant de l'Harmonie, de l'équilibre entre l'homme et le ciel" (Zhuang Zi, *ibidem*). "Distinguer l'action du ciel d'avec l'action de l'homme, voilà le sommet de la connaissance" (*idem*). La projection du modèle céleste se fait par la règle *wu wei* (ne pas agir, se laisser faire), par l'action intrinsèque, spontanée, pareille à celle de la nature: "La vie de celui qui connaît l'œuvre du Ciel c'est l'action du Ciel" et la vertu du souverain est, elle, "la conformité avec le Ciel" (*idem*). La vie en tant qu'application du Modèle suprême devient une participation créatrice, une expérience cognitive, une pratique des mutualités ontologiques, par l'acceptation totale du principe de la réciprocité dynamique des choses. Le sujet est à la fois réceptacle et transmetteur, il est le pivot de la Voie, le noyau du Modèle, le "centre du cercle" (*huan zhong*) et l'"orientateur du flux" (*yin shi*), par des opérations de différenciation (*fen*) et d'interchangement (*hua*). Le Modèle de l'Harmonie devient la *Règle Maximale de la mise en accord*, de la mise en rythme, de la

reconnaissance et de l'observation du *Rythme suprême*. Ce n'est donc pas par hasard que la métaphore dominante, d'une forte récurrence, est chez Zhuang Zi la *musique*, et le fait de "savoir écouter" constitue la faculté suprême de la vraie compréhension. "Le rythme cosmique se laisse surprendre par les tuyaux" (Zhuang Zi, *Qi Wu lun*). La cohérence du modèle nous apparaît ainsi comme musicale. Elle donne l'ordre particulier des choses, leur raison d'être, la correspondance, la corésonance. Elle est aussi, en fait, l'essence de la dynamique *yin — yang*. C'est l'ouvrage intitulé *Yi jing* (*Le Classique des mutations*) qui propose pour la première fois une pareille vision musicale des choses: les choses possèdent un système rythmique dans une harmonie de la "concertation" (*Qi*). Zhuang Zi, et aussi Confucius, pour lesquels la musique est le modèle-étalon de l'assujettissement à un modèle, donc de la mise en rythme, s'inspirent de *Yi jing*.

2.3. Le prototype de la mise en accord proposé par Guan Zhong (?-645 av. J.Chr.) dans son ouvrage *Guan Zi* est un ciel objectif, lié à l'expérience de la vie humaine, avec un code de mouvement qui peut être connu. Ce modèle est indiqué par le syntagme *Tian Dao* (la Voie du Ciel, l'Ordre de la Nature). De l'avis de Guan Zhong, pareillement au Ciel qui révèle son modèle dans *Xiang* (l'image), la Terre trouve son correspondant dans *Xing* (la forme) et l'Homme dans *Li* (la cérémonie), ces trois notions étant *san chang* (*Les Trois Choses Éternelles*): "le Ciel ne change jamais ses Éternelles, il ne transforme jamais son Principe, sa Règle" (*Tian bu bian qi chang, lao bu yi qi ze, Guan Zi, Xing shi*). On observe dans ces sentences parallèles la symétrie entre *chang* (les Éternelles)¹ et *ze* (le Principe). L'homme ne peut appréhender le système du code que s'il s'accorde, s'harmonise avec le ciel par les "modalités d'harmonisation". À remarquer que Guan Zhong emploie pour la notion d'"accordage" les termes de *diao* (être en consonance) et de *xiang* (mettre en image). Devenir le maître de la "Voie du Ciel" c'est acquérir la clé de la connaissance, c'est devenir le maître du monde. Mettre en accord, c'est saisir le code des changements et les *mettre en œuvre*. Guan Zhong affirme clairement que l'harmonisation en tant qu'appréhension de l'essence du modèle se fait par la projection, par la "réverbération", par la technique du miroir.

2.4. D'une grande importance pour la compréhension de *Dao* comme *Loi de l'Ordre* est le livre *Jing Fa* (la *Loi-Étalon*). Découvert dans la localité Changsha (à Mawangdui) et appartenant à la série des *Classiques de Huang Di*, cet ouvrage est le produit de l'École *Jing xia* de la Période des Royaumes Combattants (V — III av. J. Chr.). C'est une synthèse daoïste-légiste extrêmement intéressante, dont la source semble se trouver dans *Guan Zi*. Il reprend la théorie de la connaissance de Lao Zi, dans le but évident (que *Guan Zi* ne met pas en valeur d'une manière programmatique) d'élaborer une théorie de la domination et du gouvernement du monde. Le fonctionnement systémique et harmonisé du monde est possible par la transmutation de *Dao* (le Modèle supérieur) en *Fa* (la Loi applicable). Le fondement de cette conception réside, comme dans *Guan Zi*, dans la réaffirmation de la relation *Tian — Ren — Di* (Ciel — Homme — Terre). Le Ciel comme la Terre sont les domaines de manifestation de *Dao*, le *Dao* du Ciel étant *Tian Dao* et celui de la Terre — donc de la chose — étant *Li* (la Raison d'être). Ce qui les met en accord est la *Règle de la référence*, *Ni shun* (domination — soumission) (*Jing Fa, Lun Yue*). La perspective daoïste se combine avec le pragmatisme des légistes — le *can yong* (caractère fonctionnel, applicabilité) — et leur somme est codifiée dans *san chang* (*Les Trois Choses Éternelles*): "Le Ciel possède l'Éternelle Image (le modèle qui apparaît), la Terre possède l'Éternelle Forme, l'Homme possède l'Éternelle Ritualisation (*Tian you chang xiang, Di you chang xing, Ren you chang li, Jing Fa,*

1. Le terme de *chang* qui apparaît chez Lao Zi avec le sens "changement cyclique" est employé également par la suite avec le sens *Dao* (Règle Éternelle) (cf. Han Feizi) ou *Li* (Modèle du Changement Éternel, Étalon Inchangé) (cf. Feng Xie).

Lun Yue). Entre le Ciel (la Nature) et la Terre (la Société) se manifestent des séries de relations hiérarchisées par la projection du Modèle suprême à travers les lois objectives qui le transposent dans le Code. L'homme doit connaître et utiliser le Code comme des lois-normes. C'est donc la Nature qui a le rôle de Modèle-Repère et l'homme doit se rapporter sans cesse à *Tian Dao* (le même *Dao* que celui de Lao Zi): "L'homme assujettit à des règles (lois) la Terre, la Terre règle le Ciel, le Ciel règle *Dao*, *Dao* se règle soi-même en tant que Nature" (*Dao De jing*, chap. 25)².

3.1. Le concept de *Li* (le Modèle de l'ordre assumé, la Raison d'être) apparaît plus tard dans l'appareil conceptuel de la pensée chinoise³. D'abord avec un sens concret (il représente les traits caractéristiques du bloc de jade qui indiquent les endroits propices pour la taille), il acquiert peu à peu le sens de modèle à suivre, de conformité avec les marques de la Nature, et finalement un contenu abstrait à trois acceptions: règle de conformité, adéquation, soumission (d'ici sa future superposition avec *Li* — le Rite), forme des choses (leur caractère spécifique — *Xing*) et Ordre régulateur, Modèle cohérent, Modèle logique. Cette dernière acception rend *Li* synonyme de *Dao*, mais si *Dao* est conçu comme préférentiellement ontologique, *Li* est abordé, notamment par les néo-confucianistes, comme une construction logique et de là sa traduction par "raison d'être". Leur origine commune est, néanmoins, évidente: *Dao*, qui peut être connu rationnellement chez Lao Zi, est ce même *Li* institutionnalisé par l'École *Li xue*. La précision de cette synonymie est faite par les confucianistes. La première conceptualisation de *Li* apparaît chez Meng Zi (cca. 372-289 av. J. Chr.) qui l'emploie avec le sens "principe de la composition intérieure", "naturelle", avec pourtant une connotation morale, celle d'apanage de la vertu. La manifestation harmonieuse de *Dao* à travers *De* est dénommée par Zhuang Zi avec le même terme de *Li*, le *Li 1* "des 10 000 choses", qui donne *mei* (la beauté harmonieuse de l'Univers) (*Pan tian di zhi mei, su wan wen zhi li*, Zhuang Zi, *Tian Xia*). C'est toujours Zhuang Zi (imité par Xun Zi et Han Feizi) qui institue la deuxième acception de *Li* comme "la forme des choses", en mentionnant ce *Li* qui accomplit les choses et qui se nomme *Xing* (la Forme) (Zhuang Zi, *Tian Di*). Han Feizi précise le même *Li* comme étant le différenciateur spécifique de chacune des "10 000 choses", idée qui sera valorisée par les néo-confucianistes. (Han Feizi, *Jie Lao*).

3.2. La distribution tranchante de *Li* dans la zone du monde des essences opposé au monde des apparences, ainsi que sa définition comme *Modèle essentiel*, donc la superposition de *Li* et de *Dao 1* de Lao Zi comme Noumène, se réalisent pendant la dynastie des Han et sont dues à Hua Yanzong (Hua Yan, *Yi hai bai men*). Cette perspective est renforcée par le néo-confucianiste Cheng Xi (1033-1108) qui inscrit explicitement dans son système la dichotomie *xing er shang* (la sur-forme) et *xing er xia* (la sous-forme). Pour lui *Li* constitue le Modèle, la Règle essentielle, et *Qi*, l'apparence. C'est toujours lui qui emploie le terme de *xiang* (mettre en image) comme une opération par laquelle les choses se conforment à *Li* (Chen Xi, *Wei Shu*). Ce *Li* est le *Li* des 10 000 choses, qui n'est pas encore spécifié comme le *Li* de chaque chose.

C'est Zhu Xi (1130-1200) qui explique rigoureusement le rapport entre *xing shang* et *xing xia*, auxquels sont spécifiques *Li* et respectivement *Qi*: "Dans l'Univers il existe *Li* et il existe *Qi*. *Li* est le *Dao* de la sur-forme, l'essence de la naissance des choses. *Qi* est sous-forme, il est le concret des choses" (Zhu Xi, *Zhu zi yu lei*, 1). Pour marquer le rôle décisif, dominant, de *Li*, Zhu Xi emploie les syntagmes *suo yi zhi gu* (la cause des causes), *suo dang ran* (la

2. *Fa* est employé par Lao Zi comme verbe, avec le sens "soumettre à la loi, à la norme", "codifier le modèle". Dans la philosophie chinoise préclassique *fa* a plusieurs significations: a) règle, loi (l'École légiste); b) système (Xun Zi); c) imitation du modèle (Lao Zi); d) norme, modèle officiel (Mo Zi) (cf. Feng Xie).

3. Ce concept n'existait pas dans la période antérieure à la dynastie des Qin (III^e siècle av. J. Chr.). La métaphore du jade apparaît aussi chez les daoïstes: le bloc de jade non taillé *pu* est le symbole de la simplicité et du naturel. Son homonyme *pu* est utilisé comme attribut du naturel (concept important chez les daoïstes).

conformité naturelle) et *tiao li* (l'ordre conformé).

C'est donc aux néo-confucianistes que correspond la superposition axiologique de *Dao* et de *Li*. L'apparition dans leur système du concept de *Xing* (caractère), en tant que *Li* du réel, donc un *Li 2* (tout comme le *Dao 2* de la chose, chez Lao Zi), reprend la direction tracée par Meng Zi. Zhu Xi explique le contenu de *Li 2*, qui se manifeste par *Xing*, en précisant sa connotation morale: "*Li* est *Ren* (l'Humanité, la Générosité), *Yi* (l'Équité)" (*Ren, Yi, Li zhe ye*, Zhu Xi, *Zhu Xi yu lei*).

3.3. *Xin Li xue*, le nouveau néo-confucianisme de Feng Youlan (1895-?), en réalité un néo-métaphysique fondée sur la tradition classique du néo-confucianisme, à travers un remaniement dû à la logique moderne, garde en son centre le concept de *Li* — le *Principe fondamental de l'essence du monde* (le monde avec tout son univers matériel et spirituel, *Da Quan* — le Grand Tout). La caractérisation de *Li* comme appartenant "au monde de la vérité" et non pas au monde "réel", la postulation de son existence antérieure et de son indépendance par rapport aux choses situent clairement ce concept dans la zone de la métaphysique. Son contenu est purement logique, il perd toute connotation morale. *Li* est le modèle parfait qui façonne la réalité, auquel se soumettent les choses: "les choses de la réalité ne deviennent choses que si elles se conforment à *Li*"⁴ (Feng Youlan, p. 25). Feng Youlan révisé le rapport existant entre *Li* et *Qi*, comme une relation entre *Dao* et *Qi* appartenant à la tradition du matérialisme chinois préclassique, rapport retrouvable chez Lao Zi. Dans la conception de Feng Youlan, *Li* établit *Xing* (la nature des choses), il fait en sorte que "les choses existent en tant que choses" par l'intermédiaire de *Qi*, ce dernier étant défini comme "ce par quoi les choses ont une existence réelle" (Feng Youlan, p. 115-116). Dans l'explication de la relation *Li* — *Qi*, *Li* acquiert un important support logique, sa place dans le nouveau système étant reformulée sans cesse: *Li* apparaît dans la relation *Li* — *Qi*, mais il réapparaît aussi dans la relation *Qi* — *Wu*. Pour expliquer son fonctionnement Feng Youlan fait appel à *liang suo yi* (la thèse des deux fondements): *yi zhao* (la projection) et *yi ju* (la référence, la motivation). *Li* est le Modèle qui, par la projection, donne aux choses *Xing* (le caractère, l'appartenance au modèle, le caractère catégoriel), qui fait que "les choses existent comme choses", et *Qi* est "la motivation", "la base" de leur existence: "les gens et les choses naissent de *Li* (leur moule) qui leur donne *Xing* (le caractère catégoriel), ensuite, sur la base de *Qi* (le support matériel), ils acquièrent *Xing* (la forme)" (Feng Youlan, p. 64). *Li* fait que la chose existe par référence au modèle et par *shu xing* (l'appartenance à un paradigme). *Qi* fait que la chose prenne forme, il la "distingue" des autres, l'individualise, en la munissant d'une forme spécifique. La chose comporte donc deux fondements et ce sont ces fondements qui font qu'elle soit chose:

— d'une part, son caractère catégoriel (ce qui la fait ressembler à un modèle) et la virtualité de son appartenance à un paradigme (l'hypostase *ti*);

— d'autre part, son état formel concret, son actualisation (l'hypostase *yong*).

Il n'est pas question ici d'un dualisme classique, car *Li* et *Qi* ne se laissent pas réduire au couple symétrique spirituel — matériel. Feng Youlan n'affirme pas nettement le caractère matériel de *Qi*⁵, ce qu'il affirme c'est seulement qu'une chose de la réalité provient de la projection de *Li*, lequel s'appuie sur *Qi*.

Dans le schéma proposé par Feng Youlan (v. fig. 1), la pensée est indépendante de la réalité et l'on a affaire à un enchaînement logique particulier. En fait, son modèle propose deux *Li*: un *Li 1* primordial et un *Li 2* équivalent à *Xiang* (le modèle dynamique projeté). *Li 1* est l'ancien *Dao 1* de Lao Zi, une généralité abstraite, non attachée directement à la chose concrète, qui

4. *Li* est suggestivement nommé par Feng Youlan "objet de l'opération de projection" à l'aide du mot composé *dui xiang* (couple — image).

5. Lao Zi non plus n'affirme pas, dans son système, que *Qi* est "matière" par des termes qui nous soient familiers.

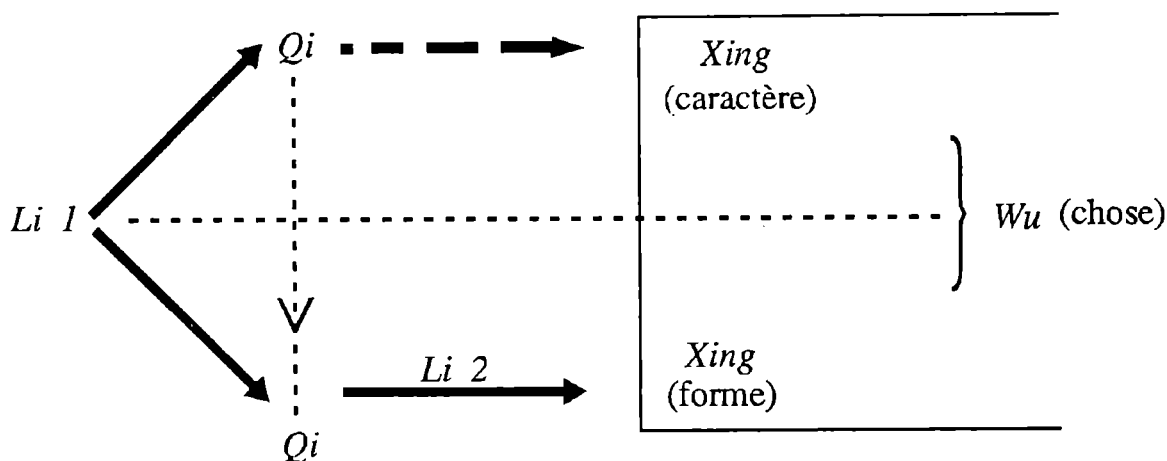


fig. 1

décide seulement du Noumène de la chose (*ben ti*) et qui lui attribue le caractère catégoriel, à propos duquel Feng Youlan emploie aussi le concept de *lei* (catégorie). *Li 2* donne sa forme spécifique à la chose, celle qui l'individualise, c'est le *Li* "de la chose". Feng Youlan considère que *Qi* est seulement matériel, absolu, un composant de l'existence, la base illimitée des choses, est lui-même *Xing* (le caractère) de l'existence (Feng Youlan, p. 75). Mais il n'est pas matière dans le sens que donnent à cette notion les sciences de la nature, il a lui-même comme modèle *Li* et ne fait que remplir le rôle de condition nécessaire à l'existence des choses. L'existence réelle n'est que mouvement, un mouvement qui va de *wu ji* (le "sans limite", l'illimité), le domaine de *Qi*, à *tai ji* (la limite suprême), le domaine de *Li*, et porte le nom de *Dao ti* (le Modèle suprême du mouvement). *Dao ti* se produit par la dynamique *yi yin yi yang* (un *yin*, un *yang*) (Feng Youlan, p. 97).

4. La transposition du Modèle suprême dans le plan social est le fondement du système élaboré par Confucius (551-479 av. J. Chr.). Sans se préoccuper de redéfinir *Dao*⁶, Confucius est intéressé par *Ren Dao* (le *Dao* de l'homme), dans cette même acception que l'on retrouve dans *Guan Zi* ou dans *Jing Fa*, c'est-à-dire celle de *Li* (le Rite). Le Rite est pour Confucius le *Modèle de reprise* du macro-modèle et de *conformité* avec celui-ci, dans le monde social. Le terme de *Li* a le sens fondamental "règle rituelle". L'explication qu'en donne le dictionnaire *Shuo wen jie zi* est celle de "vase rituel" (*dou*, idéogramme qui copie la forme, icône). Pendant la dynastie des Zhou, cette notion commence à se rapporter à la "pensée ordonnée". Graduellement se produit sa dissociation d'un sens auxiliaire de "cérémonie", pour lequel on invente le concept particulier de *Yi*⁷.

Dans le système confucianiste, *Li* (la Ritualisation) a la valeur de *Modèle d'adéquation à la règle*, de conformité, d'expérimentation de *Dao* (le Modèle repère) à travers *Xiang* (le Modèle dynamique de la codification).

6. On considère que le Maître Kong n'est pas intéressé par la perspective ontologique et qu'il ne traite pas des "esprits"... D'après nous il s'agit ici d'une réserve méthodologique. Confucius limite son domaine de recherche de la Voie au social: *ru shi* (dans le monde). Il ne se réfère pas polémiquement à l'ontologie daoïste, laisse entendre, là encore, qu'il se situe sur une position de continuateur. Si nous revoyons le système de Confucius à travers la grille de lecture que nous proposons ici, nous pouvons accepter que *Yi Jing* est aussi son livre de chevet et il semble plausible qu'au crépuscule de sa vie le philosophe ait exprimé sa nostalgie de ne pas l'avoir approfondi tant qu'il l'aurait voulu.

7. La célèbre campagne de la "correction des noms" (*Zheng ming*) est elle-même une partie du programme de la correction rituelle: "il faut que le prince soit prince, le sujet — sujet, le père — père, le fils — fils". C'est la règle des positions sociales correctes en concordance avec la refonte des anciennes acceptions de ces termes. La définition de *Li*, que l'on donne dans *Zuo Zhuan*, *Yin gong shi yi nian*, va dans le même sens: "*Li* organise l'État, détermine les états sociaux, ordonne le peuple, et ce n'est que plus tard que l'on voit la conséquence de ses avantages" (*Li jing guo jia, ding she yi, xu min ren, li nou kai zhe ye*)

Confucius vénère les rites Zhou qu'il considère comme les modèles les plus fidèles dans la reprojction de la Voie, avec des résultats très efficaces dans l'ordre social. La répétition, l'exercice des rites ont comme résultat *Ren*, le comportement supérieur spécifiquement humain, l'adéquation totale à toute circonstance (*ke ji fu Li wei Ren, Lun You, Yan You*). L'assujettissement au modèle n'est pas seulement extérieur, il est aussi intérieur, la ritualisation touche à l'essence. *Li* est donc le modèle de la conformité, des comportements adéquats, suprême repère de l'évaluation de tout problème politique, social ou individuel, a donc une suprématie autoritaire dans tous les compartiments de la vie. En tant que modèle de l'ordre social, *Li*, qui assure le succès dans l'action de gouverner, est estimé par Confucius comme supérieur aux lois, celles-ci étant purement conventionnelles, simples forces coercitives se manifestant de l'extérieur. Car *Li* est en premier lieu l'expression de l'ordre intérieur de l'individu, il représente une impulsion humaine qui est la propension même vers *Li*. Ainsi le code rituel ne se résume-t-il pas à une acceptation mécanique, simplement contractuelle. Le modèle de la ritualisation proposé par Confucius constitue une solution non seulement pour le social et le politique, mais aussi pour le perfectionnement spirituel. Modèle de la performance des actes cérémoniels, dans une interdépendance harmonieuse de l'individuel et du collectif, du naturel et de l'artificiel, le ritualisme confucianiste s'impose comme *le modèle chinois de la pratique culturelle ritualisante*.

C'est Xun Zi (298-238 av. J. Chr.) qui insiste sur la valeur de modèle de *Li* tant dans le plan social que dans le plan individuel, en traçant les repères de son autorité: il est le comble de la moralité, le principe suprême dans l'action de gouverner, le modèle suprême de l'action humaine. Xun Zi élève *Li* (le Rite) au niveau de *Dao*, comme *Principe cosmique suprême*, garant de l'Harmonie: "*Li* est celui par lequel s'unissent le ciel et la terre, qui fait briller le soleil et la lune, qui ordonne les saisons, qui fait bouger les étoiles, qui fait couler les rivières... *Li* fait en sorte que ce qui est inférieur obéisse et ce qui est supérieur soit le modèle. À travers les myriades de changements, *Li* empêche le désordre. Si quelqu'un s'éloigne de *Li*, celui-là est perdu. *Li* n'est-il pas le plus grand des principes?" (Xun Zi, *Li Lun*).

Pendant la dynastie des Song, Li Gou (1009-1059) explique *Li* (le Rite) comme *Ren Dao* (le *Dao* de l'homme) et énumère parmi "les autres noms qu'il porte" les valeurs confucianistes: "quand on dit *Ren* (le Comportement supérieur humain), *Yi* (l'Équité), *Zhi* (la Sagesse), *Xin* (la Confiance) on dénomme en réalité *Li* par d'autres noms" (Li Gou, *Zhi jiang xian sheng wen ji, Li Lun*, 1).

Dans son exceptionnelle réévaluation synthétique du néo-confucianisme *Li xue*, Zhu Xi explique les superpositions des termes désignant un contenu unique, le *Modèle régulateur*: "dans le monde il existe *Li* (le Modèle naturel), mais celui-ci n'a pas de forme et n'a pas de projection. Les Anciens ont créé *Li* (le Rite, la Règle, la Conformité) et ont ainsi dessiné les signes (*wen*) qui ont permis à l'homme de voir le *Li* du ciel (le Modèle) et alors l'instruction put avoir une Règle, un Code (*gui ju*) et put servir aux autres d'appui, de Repère (*ping ju*) et ainsi les Anciens les nommèrent les Signes (*jie wen*) du Modèle du Ciel (*Tian Li*)". (Zhu Xi, *Yu lei*, p. 42).

Le système complexe du Modèle présente donc la configuration suivante:

- a) le Modèle-Repère de l'Ordre suprême, représenté par les concepts *Dao* (la Voie) et *Li* (la Raison), qui impose la Règle de l'existence harmonique;
- b) le Modèle de la pratique rituelle, conceptualisé par *Li* (le Rite), qui impose la Règle de la soumission et de la mise en accord;
- c) le Modèle de la projection dynamique, dont le concept est *Xiang* (l'Image, la Mise en image, le Signe), qui fonctionne par la Règle de la correspondance et de l'évocation.

5. Si c'est le daoïsme qui lance l'idée du Modèle et de la référence au modèle (le Modèle

de l'Harmonie parfaite, spontané, autoréglé, qui se révèle et peut être copié dans ses signes), c'est le confucianisme qui institutionnalise le respect du Modèle, l'obéissance et l'adéquation au Modèle, son usage dans la pratique sociale, la tyrannie du Modèle repris à tous les paliers. Cette imitation perpétuelle du Modèle respecte toujours les mêmes paramètres: *yin—yang, ti—yong, shang—xia*. Le confucianisme érige l'observation de la Règle, le respect du Code en pratique culturelle essentielle: l'éthique, l'esthétique, le politique lui obéissent, s'entrelaçant dans une ambiguïté particulière, dans une unique stratégie de l'"accordage", qui prône la domination par la soumission, l'orgueil par l'humilité, la conquête par la défaite. En tant que manifestations de cet effort d'harmonisation, toutes les productions de l'esprit sont des médiations concrétisées par des signes vivants, télescopiques, qui ne coupent pas les ponts avec le repère idéal, avec la référence suprême, même lorsqu'interviennent l'"arbitrarisation" ou la "conventionnalisation" (le contrat même a comme prémisses l'assujettissement au Modèle). Imaginé par la Nature, l'Homme se re-crée, se ré-imagine dans la société, avec l'ambition de toujours projeter le même unique Modèle.

BIBLIOGRAPHIE

- Cao Chu, *Zhuang Zi qian zhu* (Commentaires sommaires sur l'œuvre de Zhuang Zi), Beijing, Zhonghua shuju, 1982
- Cai Shangsi, *Kong Zi sixiang tixi* (Le système philosophique de Confucius), Shanghai, Renmin chubanshe, 1982
- Chen Jingpan, *Confucius as a Teacher*, Beijing, 1990
- Chen Xianchu, *Ping Feng Youlan de xin xingshangxue* (Remarques sur la Nouvelle Métaphysique de Feng Youlan), in *Zhongguo zhaxue shi yanjiu*, 2/1988, p. 100-112
- Feng Youlan, *Zhongguo zhaxue shi* (Histoire de la philosophie chinoise), Shanghai, 1939
- Feng Youlan, *Zhongguo zhaxue jianshi* (Brève histoire de la philosophie chinoise), Beijing, Daxue chubanshe, 1985
- Feng Youlan, *Chuang Tzu*, Beijing, Foreign Languages Press, 1989
- Feng Xie, *Zhexue da cidian* (Dictionnaire de philosophie), Shanghai, Cishu chubanshe, 1984
- Fingarette, H., *Confucius — the Secular as Sacred*, Harpers Torchbooks, New York, 1972
- Hu Jiacong, *Huang Lao boshu Jing Fa de zhengzhi zhaxue* (La Philosophie politique dans Jing Fa), in *Zhongguo zhaxue shi yanjiu*, 4/1988, p. 54-61
- Kuang Mingwu, *The Butterfly as Companion*, State University of New York Press, 1990
- Lin Yongguang, *Guan Zi renshi lun chutan* (Recherches liminaires sur la théorie de la connaissance dans Guan Zi), in *Zhongguo zhaxue shi yanjiu*, 2/1988, p. 15-22
- Liu Changlin, *Yizhuan de lei gainian he moxing sixiang* (Le Concept de catégorie et l'idée de modèle dans Yizhuan), in *Zhongguo zhaxue shi yanjiu*, 3/1988, p. 11-17
- Liu Rongrong, *Lao Zi renshi sixiang xintan* (Nouvelles recherches sur l'épistémologie de Lao Zi), in *Zhongguo zhaxue shi yanjiu*, 1/1988, p. 31-35
- Wang Bo, *Du Lao Zi zha ji* (Notes de lectures à l'œuvre de Lao Zi) in *Zhongguo zhaxue shi yanjiu*, 1/1988, p. 35-58
- * * * *Er Shi Zi* (Les Vingt sages), Shanghai, Guji chubanshe, 1986.

REVIEWS

Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, 146 p.

Is really history of religions or the comparative approach to it a science? That is, has it the necessary criteria of objectivity and impartiality that have been generally and universally recognized as being quintessential to any science? All the more this question has to be addressed when the issue is to know and to understand how Christianity began and how it developed during its early stages. For there is probably nothing more sensitive to the European mind than to scrutinize in an impartial way the very foundations of its culture and life. And no matter how large the scope of our inquiries becomes, the origin of Christianity keeps on stirring up our curiosity and our personal involvement as well more than anything else. So, were the history of early Christianity a real science and not a mere expansion of theology and a justification of faith, few achievements in Humanities could provide us with more reason for pride and confidence in our ability to untangle our feelings and faith prejudices from the requirements of an universal rationality.

Unfortunately, the book of Profesor Jonathan Z. Smith casts more than a doubt upon this ability and gives us good reason to disenchant. Regardless of their seriousness and erudition, scholars — the book says — have generally failed to respond the requirements of science. Why so and to what extent, "Drudgery Divine" seeks to answer. This is less a study in the history of religions than a methodological inquiry in the way the comparison between emerging Christianity and Late Antiquity mystery religions has been understood since the end of the XVIII-th century.

For J. Z. Smith the basic problem is how to distinguish between what early Christianity really was and what scholars have said it was. For he takes by no means for granted that the history of Christianity has ever been as objective and unbiased as we usually think of it.

Instead of seeking after a pure reflexion on the relationship between early Christianities and the pagan religions, most scholars seem to have yielded to their confessional interests and biases. Modern conflicts between Protestantism and Catholicism. — Smith argues — have profoundly influenced scholarship. Either consciously or unconsciously, scholars have sided with Protestantism. They usually tend to see "apostolic Christianity" as a kind of pristine Protestantism, characterized by simplicity, "purity", ethicism, lack of ritualism and magical proceedings. On the contrary, the mystery religions have been described as full of those "sins" a Protestant eye always sees with Catholicism: magic, ritual, myth. Smith boldly and convincingly shows that this is not, nor has ever been, real science, but projection of one's own feelings and ideas on the canvas of the religions of Late Antiquity.

Even since the outset of comparative methods — Smith says — comparison, instead of being only an epistemological means, has been deeply vitiated and impaired by apologetic rhetoric. Scholarship has exceedingly focused on the "uniqueness" of early Christianity, trying thus to make it look as different as possible from its pagan "neighbours". And if, later on, some of these differences subsided somehow — most scholars believe — this is only because of the "corruption" Christianity underwent, surrounded as it was by Paganism and Platonism. This is a corruption only modern Protestantism could make Christianity get rid of.

Now, comparisons by themselves — Smith thinks — are not meaningful, if they are not properly understood. To make a comparison does not mean, as one usually thinks, only to compare A to B, but to compare A to B with respect to C. A comparison becomes scientifically relevant only when C is explicitly set forth. Only so, the presupposition of the comparison can be checked. But according to Smith, most scholars have ignored the requirements of making C explicit, taking for granted that some comparisons are "natural" and can be made up as a matter of course, as if they were inscribed in the

reality of things. Moreover prior to any research, these scholars "knew" what they actually sought to find out. For instance, Smith shows, they "knew" that mystery religions were, since long, based on "dying and rising" divinities, that they relied on a cyclic time conception. On the other hand, scholarship also "knew" that Christianity was "unique", that its founding events were "unique" in history, that history itself was linear and unmythical. Smith believes that, by and large, this is a biased, Protestant outlook, whose aim is to more or less unconsciously propagate Protestant values and oppose Catholicism or what else was perceived as being similar to it. For J. Z. Smith there is little evidence that originally Christianity lacked myth and ritual. Time irreversibility conception, seems to have characterized a lot of pagan religions, contrary to what it is commonly being affirmed. There is good evidence for "dying divinities" in many antique cults, but "rising divinities" seem to have been "invented" only in Late Antiquity. Seemingly, there was a common trend during this period towards ideas favoring cyclical repetition of time and events. This trend might have influenced both pagan religions and Christianity. No "corruption" of the latter by the former can be, explicitly or implicitly, inferred, nor is it possible to reconstruct an "unique" Christianity. For it would not be a scientific enterprise. As Jonathan Smith writes: "The history of the comparative venture reviewed in these chapters has been the history of an enterprise undertaken in bad faith. The interests have rarely been cognitive, but rather almost apologetic ... The Protestant hegemony over the enterprise of comparing the religions of Late Antiquity and early Christianities has been an affair of mythic conception and ritual practice from the outset."

We have to recognize that after such a powerful analysis as that of Jonathan Smith, much of our confidence in our ability to compare religions has been shaken. For how can we make sure of being personally uninvolved and unbiased while having to do with the history of religions? It is relatively easy to set forth an ideal of rationality and objectivity. It is less so to enforce it is one's actual work. It has been a long story that of the animosity between science and faith. They are not ready to cope well with one another even today, either. Nor are we to do it with ourselves. But we have to.

Andrei Cornea

Mireille Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris, Les Éditions du Cerf (série Patri-moines, Judaïsme), 1990, 555 p.

Il ne suffit pas de noter simplement que ce livre reconstitue l'image de Rome à travers les sources juives depuis le temps des Maccabées jusqu'au début du IV^e siècle de l'ère courante, car l'auteur se propose de n'y pas utiliser la perspective historique traditionnelle: "l'histoire des relations judéo-romaines a été maintes fois écrite, aussi n'est-ce pas elle qui nous intéresse ici. (...) Cette histoire reste incompréhensible si l'on n'opère pas une plongée profonde dans la mentalité juive du temps". Cette plongée ressemble, à son tour, au travail de l'archéologue sur un chantier aux niveaux successifs, dont le dernier sera le plus fascinant, parce qu'il est gouverné par la phrase: "la fin de Rome constitue toujours le début de la rédemption d'Israël". Mais pour y parvenir on est obligé de parcourir chaque niveau.

Le premier, *L'Image temporelle de Rome*, ne cache pas une perspective historique déguisée, ainsi que le titre pourrait le suggérer. Il s'agit, plutôt, d'une présentation des facteurs qui ont influencé la nature des relations historiques judéo-romaines, évoluant "de l'idylle à la haine". Le critère utilisé en ce sens résulte de la confrontation des documents romains et juifs, chaque document ayant une autre vision du même fait. De cette confrontation des sources, soit historiques, soit littéraires, découle la perspective "temporelle" qui établit les coordonnées d'un *modus vivendi* à la fin de la période présentée. En effet, le problème du deuil assommé à la suite de la destruction du Temple, avec ses restrictions, et une conduite morale autrement marquée qu'auparavant, ont donné l'impression d'une "résignation" des Juifs. Mais ce *modus vivendi* était doublement caractérisé: par un apaisement apparent et par un noyau de forces mouvementées. Un exemple de cette dualité est illustré par le changement de la typologie du héros juif; on passe de la dimension surhumaine d'un héros doué d'une force physique exceptionnelle (qui "arrêtait avec un genou les projectiles envoyés par les balistes, en les renvoyant, tuant ainsi beaucoup d'ennemis") à l'image de l'homme juste et pieux (qui priait et jeûnait, attirant la grâce divine, et qui deviendra le prototype du nouveau héros proposé à la vénération

populaire, celui sage, du savant).

Pour mieux interpréter ce changement, les découvertes du premier niveau n'étant pas suffisantes, on doit continuer la recherche (chap. *Image religieuse et morale. Constantes et variations*). Ce niveau met en évidence l'importance de l'élément religieux — constante de la fragile relation judéo-romaine. Les variantes en sont visibles dans la perspective rabbinique qui porte sur les divinités romaines, les fêtes (Calendas, Saturnales, fêtes impériales et privées), l'importance d'une acceptation limitée du culte impérial et l'attitude à l'égard des images et de la divinisation. Ce code de conduite est doublé (selon le modèle déjà constaté au premier niveau) par le jugement moral porté sur Rome, "le royaume coupable, le royaume du mal".

On continue par le troisième niveau: *Rome dans la perspective eschatologique*. La présentation théorétique des thèmes apocalyptiques renferme aussi des thèmes antérieurs à la destruction du Temple. On met ainsi en évidence la modification de l'image de Rome et son possible rôle eschatologique. À la fin du premier siècle déjà le parallèle Rome — Babylone ne surprenait plus. Après l'acceptation et le refus successifs du calcul du temps et de l'attente messianique, ce parallèle s'enrichit de la comparaison Rome — Ésaü — Édom, dont la signification la plus importante est celle de frères ennemis qui sont "jointes main à talon"; le déclin de l'un est la gloire de l'autre.

Peut-être l'organisation du livre en niveau donne-t-elle l'impression de rigidité, mais nous considérons que cette forme est appropriée à l'analyse dont le but est de démontrer l'originalité et l'unicité de la perspective juive sur l'Empire Romain.

Andreea Stoie

Buddhica Britannica. Series continua, edited by Tadeusz Skorupski, The Institute of Buddhist Studies, Tring, vol. I, *The Buddhist Heritage*, 1989, XII + 276 p.

La série *Buddhica Britannica* paraît sous les auspices de Institute of Buddhist Studies de Tring, Angleterre, créé dans les années '60 par David L. Snellgrove et dirigé à présent par son disciple et collaborateur Tadeusz Skorupski. Celui-ci est aussi l'éditeur des *Buddhica Britannica* dont le comité de rédaction est formé de quatorze savants prestigieux du monde entier. Le premier volume, que nous avons sous la main, comprend les actes du symposium "The Buddhist Heritage" qui a eu lieu en novembre 1985 à School of Oriental and African Studies de Londres. Il s'agit surtout d'études de présentation générale faisant ressortir des aspects souvent nouveaux.

Le volume débute par l'article de David L. Snellgrove *Multiple Features of the Buddhist Heritage* où les rapports du *Mahāyāna* avec le *Hīnayāna* sont traités synthétiquement, afin de nuancer la distinction habituelle, trop simpliste, entre les deux. Vu les cinq caractéristiques communes à toute forme de Bouddhisme — le prestige des *vinaya*, la dévotion au Bouddha Śākyamuni, l'acceptation de certains préceptes fondamentaux (la théorie du *karman*, le rejet de la personnalité, la condition d'*arhat* ou de Bouddha comme délivrance, l'importance du *yoga* et celle de l'accumulation de mérites), l'auteur démontre que la distinction des deux Véhicules tient plus de la doctrine des philosophes que de la vie religieuse pratique des adeptes.

Heinz Bechert reconsidère les rapports entre la communauté monastique et le pouvoir séculier dans *Aspects of Theravāda Buddhism in Sri Lanka and Southeast Asia*. Loin d'être si isolés mutuellement, le *saṅgha* et l'autorité laïque ont connu bien des interrelations, voire des intrusions violentes de l'un dans le domaine de l'autre.

Dans son article *The Pāli Language and Scriptures* K. R. Norman fait un examen autant historique que linguistique de l'ancien Canon, s'attardant sur le problème de l'idiome dans lequel celui-ci a été écrit, y compris la transposition d'un dialecte dans un autre, la sanskritisation et l'influence des grammairiens.

La tradition scripturaire concernant la vie bouddhiste se trouve confrontée dans *Buddhism in Southeast Asia: An Anecdotal Survey* de Anthony H. Christie avec les réalités indonésiennes de basse époque, voire contemporaines, qui font preuve de nombreuses dérogations aux règles traditionnelles et d'un fort syncrétisme avec l'Hindouisme.

L'article de John K. Locke, S. J. *The Unique Features of Newar Buddhism* est une véritable monographie historique, religieuse et artistique de cette forme népalaise du *Mahāyāna-Vajrayāna*.

L'analyse critique des informations anciennes s'y marie avec les descriptions d'œuvres d'art, de monuments archéologiques et de rituels que l'auteur a étudiés sur le vivant.

Dans *The Impact of Buddhism on Chinese Culture in an Historical Perspective* E. Zürcher fait une présentation autant concise que systématique des données géographiques, historiques, politiques et sociologiques de la pénétration et de l'accueil du Bouddhisme en Chine.

Buddhist Monuments in China and Some Recent Finds of Śāṅgha Deposits de Roderick Whitfield est une tentative extrêmement utile d'exposer aux chercheurs occidentaux des découvertes archéologiques faites à partir de 1957, dont les résultats sont publiés en langue chinoise, étant donc plus difficilement accessibles.

Une histoire du Canon bouddhique chinois gravé en pierre est faite par Lewis R. Lancaster dans *The Rock Cut Canon in China: Findings at Fang-Shan*. L'auteur fait état des anciennes traditions sur cette entreprise, tout en commentant le contenu des textes découverts à Fang-Shan et leur valeur pour l'étude du Bouddhisme en Extrême-Orient.

L'article *Excavations of Buddhist Temple Sites in Korea since 1960* de Youngsook Pak est un compte rendu des temples coréens découverts récemment, dans lequel les descriptions techniques se mêlent aux considérations d'ordre historique et religieux.

Hee-Sung Keel fait dans *Word and Worldlessness: The Spirit of Korean Buddhism* un bref aperçu historique du Bouddhisme coréen, pour en traiter ensuite les deux tendances principales à partir des écrits de Hyujōng. Il s'agit, en fin de compte, d'une pensée discursive et rationnelle (*Kyo*) et d'une autre purement intuitive (*Sōn*).

La fondation, l'évolution et l'état actuel des courants néo-bouddhistes japonais sont amplement présentés dans *Contemporary Lay Buddhist Movements in Japan: A Comparison between the Reiyūkai and the Sōka Gakkai* par Kubo Tsugunari qui est le président de ce premier mouvement.

Une forme de Bouddhisme tout à fait hors du commun fait l'objet de l'étude d'Alexander Piatigorsky dans *Buddhism in Tuva: Preliminary Observations on Religious Syncretism*. Mettant à profit des informations peu accessibles, publiées en langue russe, l'auteur définit la religion de Tuva comme syncrétique, puisque les éléments bouddhiques et chamaniques se rencontrent dans le même rituel, tout en gardant leur individualité que les adeptes perçoivent comme telle. Le cas le plus éloquent est celui où la femme du lama est précisément la chamane du village, ce qui ne l'empêche point d'être aussi la parèdre de celui-là dans les rituels tantriques.

La contribution la plus remarquable au premier volume des *Buddhica Britannica* reste probablement l'étude de D. Seyfort Ruegg intitulée *The Buddhist Notion of an "Immanent Absolute" (tathāgatagarbha) as a Problem in Hermeneutics*. Le fait d'être défini en termes positifs peut mener à l'identification du *tathāgatagarbha* bouddhique avec l'*ātman* brahmanique, ce qui contredirait le concept de *nairātmya*. S'appuyant sur l'esthétique hindoue ainsi que sur l'herméneutique bouddhiste, D. Seyfort Ruegg démontre qu'il s'agit d'un procédé transitionnel dans l'enseignement Mahāyānique de l'absolu, censé capter les gens dont l'esprit n'est pas à même d'accéder d'emblée à la doctrine apophatique de la *śūnyatā*.

Russel Webb clôt ce volume avec *Contemporary European Scholarship on Buddhism*, un panorama de la bouddhologie très systématique et riche, dont l'utilité se passe d'être soulignée.

Dans son introduction Tadeusz Skorupski dit: "Buddhism may be viewed as a seemingly limitless vastness of religious, philosophical, literary, historical, cultural and, above all, spiritual heritage of differing depths." La contribution des *Buddhica Britannica* à la connaissance de cette "vastité apparemment sans limites" est hors de doute et nous serons heureux d'en commenter les prochains numéros.

Radu Bercea

Arts of India: 1550-1900, edited by John Guy and Deborah Swallow, texts: Rosemary Crill,

John Guy, Veronica Murphy, Susan Stronge and Deborah Swallow, London, Victoria and Albert Museum, 1990, 240 p.

The recent book published by Victoria & Albert Museum is a display of excellent photography which illustrates a singular text-approach among the hosts of research works on Indian art. The back flap of the jacket furnishes a brief account of the topic approached. Some 185 colour, 16 black and

white illustrations and 3 maps are an invaluable aid to the reader. The studies due to the Museum's curators are organized into eight chapters, one of which is the *Introduction*, a *Glossary*, a bibliography and an *Index*, spanning over 240 pages all in all. Let aside the *Introduction* written by John Guy, the remainder of the chapters revolve about the following topics: 2. *The Arts of the Pre-Mughal India* (John Guy); 3. *The Age of the Mughals* (Susan Stronge); 4. *The Sultanates of the Deccan* (Susan Stronge); 5. *The Rajput Courts* (Rosemary Crill); 6. *Europeans and the Textile Trade* (Veronica Murphy); 7. *The Later Provincial Courts and British Expansion* (Veronica Murphy); 8. *The Raj: India 1850-1900* (Deborah Swallow).

Two brief prefaces put forward the latest educational aims pursued by the Museum also in inaugurating the Nehru Gallery of Indian art: "The gallery and the selection of exhibits displayed in it as well as this book are part of an ambitious project designed to increase the public understanding and appreciation of Indian arts and culture". (p. 8)

An enthusiastic British and Indian collaboration, which came off as individual sponsorship or donations by various foundations, communities or institutions, is likewise responsible for the opening of this gallery. That the book is written by various experts who are also curators of the Victoria & Albert Museum was no doubt benefic for this venture, since competence in certain fields of Indian culture and art conjoins immediate familiarity with art objects and the experience gained by the authors in the research of museum objects. Additionally, the authors' experience as curators must have inspired in them a sense of dialogue with a virtual scholarly audience. This informative approach on the exhibits on display has highly educational results. As part of the comprehensive educational project referred to above, this book is aimed to increase awareness of Indian arts, avoiding plain, passive accounts. The reader is guided through the tangled routes of trade, culture, arts, and of the religious and political life in the attempt to grasp the artistic phenomenon.

The *Introduction* surveys the stages foregoing the inauguration of the Nehru Gallery. The information given here focuses on the rise and development of West-European concerns with Indian culture, which came off as philological studies and collections of art objects. Those who are benefitting today from the collections begun during the second half of the 18th century have a different organizational view if referred to their predecessors. Thus, the display view practised at Victoria & Albert Museum correlates with the evolution of specialty studies: a merely stylistic approach of the decorative arts was superseded by a more comprehensive treatment of culture and of history, of the social and religious life as a background of artistic development. Already before the inauguration of the Nehru Gallery, a display with pieces from 200 B.C. to A.D. 1500 had been opened, and another gallery showing Buddhist and Hindu artistic influences over the Himalayan and South-East Asian regions was opened in 1988. As concerns the 1500-1900 span, two major political phenomena may be observed: the Mughal Empire and the British Empire. One of the avowed aims of the book is to show that knowledge of the intricate relations between the cultural center and the provinces is strictly necessary so as to understand the overall dynamics of the cultural life, as a limitation of the analysis to the centers of high culture turns out to be insufficient and, hence, irrelevant. These dynamical aspects briefly recalled in the introduction are dealt at length in the chapters of the book.

There are worth mentioning the way more recent centuries with less known economic and cultural aspects are brought to light, as well as the manner in which ornamental items, furniture, weapons or clothes are made to disclose a wealth of hidden meanings. The crafts production together with the illuminated manuscripts which appear as illustrations in the book are the main body of the exhibition. The authors' style is concise and sprightly, while information is carefully ballanced and selected — as are the items in the illustrations — according to its relevance. Eloquent quotations support the accurate approach of the topic of interest. All these merits of the book are no doubt the outcome of the authors' excellent command of the field under examination. Roughly speaking, this book deals with India in terms seldom employed by other specialists. The examination follows likewise a chronological order: in approaching the year 1500, the authors felt the need to revert to the pre-Mughal, pre-Islamic ages as far back as the Indian antiquity. However, what the authors intended was a bird's eye view of the subcontinent, regarded as an open interplay rather than in isolation with consideration of the trade, religious and cultural intercourse both within its provinces and with the world at large. A quotation from Tamil literature (*Shilappadikaram* = *The Ankle Bracelet*), the second century A.D.,

shows a sea-busy India, with cosmopolitan cities and having trade with European countries. Comments on the items of interest is an opportunity for a survey in retrospect so as to account for their origins, their individual history, the associated influences, the take-overs, the stylistic and iconographic adaptations, as well as the taste and the demands of beneficiaries... Likewise, this is an opportunity to get acquainted with the accomplished skill of Indian artisans or with their amazing ability to learn new methods or to make copies after foreign models. Luxurious Euro-Indian items of furniture, commissioned during the Middle Ages and dispatched to Europe, are just one such example. The next chapters extend the discussion of these aspects to the commercial ties and craft production as seen in India's relations with the Mughals, the Portuguese, the Dutch and the Englishmen, while stressing the measure and the nature of the mutual influences shown by the items selected.

The second part of chapter 2 discusses the Hindu and Jain tradition in manuscript painting (12th — 16th centuries), especially in terms of technical, stylistic and iconographic data, with consideration of the evidence given in the manuscript, and of the itinerant activity of painters of various origins and faiths. Reference to the caste-nature of the painter's craft, to the forbidden practicing and contemplation of painting in Jain monastic media, as stipulated in sacred texts, which are absent in most specially titles, are fairly useful in understanding the overall phenomenon. Several examples from architecture (from the south of traditional India and from the Islamized areas in Bengal, from the earlier Mughal capital, Agra) are given at the end of this and of the next chapters for an easier comparison of the indigenous and of the Islamic, pre-Mughal art.

After this generous survey in retrospect, chapter 3, *The Age of Mughals*, brings Indian art in focus, and it is the first chapter to have express reference to the history of Indian arts, as indicated in the book title. The comments are organized in a "classical" fashion: the Mughals are discussed in the order of their successive rule, dilating upon their personality and on the main achievements of their rule. Less space is devoted to military exploits and to special questions related to religious conceptions. The stress falls on crafts and on the imperial scripts. In making a portrait of Mughal rulers, the authors must have also thought of readers less familiar with the topic, for they dispense with redundant details while conforming to canons of concision and relevancy. The royal figures are thus portrayed in terms of their essential features, their propensities and their artistic achievements. All these individual pictures share several common traits: a busy activity in patronizing the arts and the desire and commitment to build mosques, palaces, cities and mausoleums in a "symmetric", nearly ordered fashion, or to lay out equally symmetric gardens against India's chaotic natural setting. The prevailing common tinge, which is lavishly illustrated, is the magnificence, the wealth and the splendour of the imperial courts: a great supply of fabrics, weapons, embroidery, vessels, jewellery of most precious materials worked by sophisticated techniques and finely decorated. The author, Susan Stronge, places emphasis on the luxurious ceremonies and on the open policy pursued by the Mughals in matters of "foreign relations". This explains the coming of Western envoys, who brought Western clothes, customs and lithographies with them, all those being readily mirrored in Mughal miniature. The latter art is approached especially in terms of variety of topics, the sources of inspiration, details of robes, the stylistic changes and the documentary character and the associated permeability to European influence, while devoting less space to the religious background. The Islamic-Persian stamp of imperial Mughal life and culture is underlined throughout the chapter.

Thus, chapter 4, which is also due to Susan Stronge, makes a brief survey to the Sultanates of the Deccan, where various faiths, sensibilities and cultural traditions merge together or just coexist in a special artistic atmosphere. Persians and Indians, Mughals and Dutch, each have their place in the artistic, religious and commercial history of Sultanates. The political-esthetic interplay in Persian and Mughal influences is likewise obvious. Ibrahim Adil Shah II of Bijapur is a pertinent figure for the Persian (Islamic) and indigenous cultural and linguistic synthesis itself. A glimpse of the spice and cloth trade with Europeans, with Portuguese in particular, details on the weaving and dyeing techniques of piece-goods to be bartered abroad, or accounts of Persians relations with the Mughals round off the kernel image of the Sultanates of the Deccan.

A similar reduction-to-essence defines the exposition of *The Rajput Courts*, a chapter dealing also with the art in the hill areas (*Punjab Hills*), which is regarded as a political, religious and cultural-artistic contiguity. Thick information covering the whole dynastic branching-out, the ancestry and the

battles, as given in the studies on Indian plastic art, is replaced here by concision and order which permeate the book from the beginning. The ethnic, religious and cultural individuality of the area, and the warrior-like caste (*Kshatriya*) prevailing thereon come out well. The ratio of indigenous to allogeneous elements is here and in the foregoing chapters clearly shown. Mutual political, religious or artistic influences are analysed at the different layers that made up real life.

The last three chapters offer comprehensive data on fields hitherto less approached by experts in the arts of India: the Trade, textile trade in particular, with the Portuguese, the Dutch and the English, the religious and artistic production of provincial courts after the disintegration of the Mughal Empire, and cohabitation with the British. From the ages in focus, several names of techniques and materials, ornamental items, robes and pieces of furniture worked for the European market are discussed in details. European fashion shows the attraction towards Indian exotism (commerce between China and Europe being also mentioned). The large number of Indian product (luxurious vessels, weapons, jewellery, furniture, embroidery, silks and muslin) to have come to Europe counts also cashmere shawls. These became part of the clothing patterns in the Romanian Lands too, where, it is worth mentioning, they have been for a while worn by both men and women. A minute treatment of the Sikh religion, their war-like drives and of their culture with reference to both Hinduism and the English may be found in chapter 7. If referred to the Mughals, the "unestablished" administrative empire of the British has stamped India in a fairly different degree and manner. This restricted, shallow, frequently transient stamp may be identified in the typology and decoration of several pieces of furniture, in ornaments, clothes, painting style, language, and in several customs. Further data refer to some trade companies, school and other cultural institutions. The "Indianization" of the English is likewise duly seized and illustrated with pertinent quotation from historical accounts.

Arts of India: 1550-1900 is both a study and a catalogue. It is a book *focusing* on the objects of the Victoria & Albert Gallery of Indian arts spanning over the 1550-1900 period, with frequent comments on the Museum objects dating from earlier ages, rather, than a book to deal with the History of Indian art in general, or with particular domains of it. The items discussed are on permanent display and encompass a large number of artistic realms extending over a multi-regional geography. As has been already stated above, the economic, political, religious and cultural-artistic aspects exhibited in the Nehru Gallery are characterized by dynamism. Miniatures and craft items are approached in an articulate scientific-manner along chronological and geographical lines. Thus, the value of the book is two-fold: it is both a guide to the display in the museum and a self-consistent introductory study to the arts of India, the decorative ones in particular. Throughout the book, the terminology associated with the working techniques, the materials, and the craft styles (textiles, furnitures, metal, earthenware...), and peculiar information on the art of miniature are duly accounted for. Questions of mythology and religion are briefly discussed, yet in accurate and pertinent terms. The authors considered necessary to offer details on Jain and Sikh religions, the reader being thus assumed to have an average degree of familiarity with the topic of interest. To those who are little, or not at all familiar with the topic, the spectacular show of the faithfully illustrated pieces and the variety of Indian artistic landscape can only be an urge for further insight into India's treasure. Readers having some familiarity with methodological and philosophical studies on Indian art may find in this book an insight into India's miniatures, ornamental items, costumes, weapons, rugs and the like. Items of decorative art appear thus to be the outcome of a skein of techniques, social and political mentalities and artistic preferences. The resulting image is a dynamical India, with in-depth mutations (in the case of the Islamic extension over several areas) and shallow, steady or transient changes (Islamic influences, British domination) against an overall view of the trade ties and of the relations between the indigenous and the superposed population. All these cohering aspects call the attention to other characteristics of India: a multi-millennium continuity, conservative traditions and a lasting religious and artistic symbolism.

Alexandra Beldescu

Chinese Art and Design. The T.T. Tsui Gallery of Chinese Art, editor Rose Kerr, texts: Rose Kerr, Verity Wilson, Craig Clunas, London, Victoria and Albert Museum, 1991, 225 p.

I find myself in the rather awkward position of writing about a book on a gallery I have never seen, and built up by a museum whose exceptional treasury has come to me only *via* books and illustrations. This is however only one of the inconveniences which we, as Europe's "Orientals" have long got used to.

Chinese Art and Design, edited by Rose Kerr, curator of the East Asian collection belonging to the great V & A Museum in London, is a book on Chinese Art Gallery, inaugurated in 1991, in the Museum. Both the permanent display in the new Gallery and the publication of the comprehensive book of interest here have been made possible through the generous gift made by Mr. T. T. Tsui, a Chinese art-collector from Hong Kong.

For a faithful image of the structure of the book, a brief history of the famous Chinese art collection at V & A Museum would be necessary. It was already in 1852, after the Great Exhibition of 1851, when the Museum of ornamental art was opened, that Chinese items could be found among other fairly heterogeneous acquisitions. This treasury has meanwhile grown and developed. With the purchase of the G. Salting collection in 1909 and of the prominent objects from G. Eumorfopoulos collection in 1936, an independent collection could be founded. The best acquisitions were steadily made during the last decades of this century, when a Far Eastern Section having John Ayers as Keeper has already been at play since 1970. The archaic Chinese art is well illustrated, especially by bronze and jade pieces, and lavishly represented for the Han, Six Dynasties period, Tang and Song dynasties with a wide range of objects, whereas for the Ming and Qing dynasties the collection is of unequalled scope and refinement throughout Europe. The general acquisition policy, which focussed on the decorative arts, together with the prevailing fashion are responsible for the somewhat narrower scope of painting and calligraphy in the Chinese art collection.

The Tsui Gallery book mirrors the organization of the display itself. Thus, the book is organized according thematic criteria, discarding the use of traditional chronology, which is dynastic in China's case. At first sight, this procedure seems to be unusual inasmuch as it breaks the canons of present-day display arrangements, which are dominated by requirements of proof-accuracy rather than those of context or atmosphere. However, this procedure may turn out to be fruitful for a closer familiarity with a world fairly different from ours, notwithstanding several inconveniences, among which that of isolating the object from its cultural background and an overlapping of information are not minor. In the case under examination here, the authors' exceptional professional command, their refined taste in selecting the illustrative material and the sound scholarship of the text have almost always overcome these hypothetical inconveniences.

The reader is warned already in the introduction that the aim of the book is "to interpret objects through their patterns of use" rather than to survey the broad history of Chinese culture with the aid of objects. A brief chapter headed "Four Questions Answered" foregoes the topic proper. The four questions, we are told, are frequently raised by museum visitors: 1. What are these Chinese art objects made of? ; 2. Where were these objects made and who made them? ; 3. What is the decoration about? and 4. How did these Chinese art objects come to be here? These questions epitomize the puzzle of a large category of museum visitors everywhere, even if they would be more justified in the case of non-European arts. An answer to these questions as concerns China, would naturally extend over considerably more than the eight-page text and illustrations of the above-mentioned chapter, however concise and selective it may be, and might have been inserted into the comments on the second part of the book.

The topic of the book divides into six long chapters: *Burial in China, Temple and Worship, Living, Eating and Drinking, Ruling and Collecting*. The introductory part of each chapter is strictly brief, whereas the description of the items furnishes a maximum of concise, accessible, yet scholarly information, with a glimpse of the social, religious and cultural background which has "dictated" the making of such a piece at a certain historical time, out of a peculiar social pattern and of a prevailing aesthetics.

The first, most comprehensive chapter surveys the evolution of Chinese society from the Neolithic and Bronze Age periods (the Shang and Zhou dynasties) to the end of the Ming dynasty, spanning over the classical Han and Tang dynasties, as mirrored in the funerary items. The discussion of the funerary architecture, practices and rituals, as well as of rites associated with the ancestors' worship and with the belief in after death life is an opportunity to get acquainted with China's fairly rich material and spiritual culture. The pieces chosen for illustration are both of a refined artistic quality and highly representative: earthenware and jade objects of the Neolithic, sacrificial bronze recipients, stone slabs of the late tombs, funerary earthenware under various dynasties, and jade and silver pieces.

The second chapter deals with Chinese religious beliefs, while revolving about the three great ethical and philosophical systems: Confucianism, Daoism and Buddhism. The chapter is "less substantial" on the first two concepts, but this is of course an outcome of the scope of the collection. Several remarkable Buddhist art pieces, namely, carved stone and wood, cast bronze, painting and textiles are discussed at length.

The third and fourth chapter may be regarded as a whole or as a tentative approach of the domestic realm as a *locus* where the social and cultural converge. Several pertinent illustrations to dramas or to plays assist the reader in having a more faithful image of mansion arrangements and of the habits of the social and intellectual elite in particular. Additionally, these served as models for what might be called a pictorial reconstitution of emblematic value: the scholar's working table, the women's toilet, the banquet feast.

The fifth chapter focuses on several famous items in the collection, which are for their most part related to the concept of Imperial patronage. The decorative arts have ever been in China a privileged means of expressing the political prestige and the wealth of emperors. During the Ming dynasty, this patronage was institutionalized with the foundation of the Imperial Workshops within the Forbidden City (Beijing).

The final chapter is conceived as an aftermath at the foregoing one in terms of China's long-standing tradition of collecting art objects. The distinction between the accumulation of objects as signs of power and wealth, and the systematic collecting of such objects as signs of a notable historical past or as a commendable cultural legacy is made from the very outset. The first centuries A.D. bear witness already of a special type of cultural activity, which would gradually contain all the branches of artistic activity. That painting and calligraphy were the first to be classified and commented upon in the historiography of Chinese art reinforces the importance they were given from the beginning. However, they have continued to work as the most genuine expression of Chinese artistic qualities. It was inevitable that the authors' approach should be only partial at this point. The overall view on the topic of interest leaves unapproached precisely the deep, philosophical and moral dimension proper to the two artistic genres.

While noticing the accuracy of the documentation and the easy address of the text, let us also observe that a footnotes and a bibliography would have enhanced its value. The book on the Tsui Gallery ranks pre-eminently among the large number of publications on China, owing to the remarkable quality of the illustrations, which exhibit extraordinary professional virtues. Irrespective of the aim envisaged in making objects — to accompany the dead into the world beyond, to be used during the religious ceremony, to mirror woman's beauty, scholar's subtle taste or Imperial magnificence — these objects are symbols of the world who made them. Beneath their material guise, they string together a whole life of the spirit and are signs for the evolution of the artistic taste along thousands of years of history. If a cursory reading of Mrs. Kerr and her colleagues' book brings about like meditations, then the authors' aim has been attained and, I dare say, surpassed.

Carmen Brad

Trepte de jad. Antologie de poezie chineză clasică SHI. Traducere, selecție, prefață și note de Florentina Vișan (Chemin en jade. Anthologie de poésie chinoise classique SHI. Traduction, sélection, préface et annotations par Florentina Vișan), Bucarest, Édition Univers, 1991, 269 p.

Ce volume appartient à la catégorie privilégiée des traductions signées par des sinologues. La culture roumaine n'en connaît pas beaucoup. Une dizaine de tomes de poésie (anthologies de poésie

classique ou moderne, poésies choisies de *Shijing* — Le Livre des Poèmes —, de l'œuvre de Li Taïpe, Du Fu, Wang Wei et quelques poèmes de Qu Yuan) parurent depuis les années '60, mais la plupart avaient eu comme point de départ une autre traduction.

L'*Anthologie de poésie chinoise classique* SHI présente quelques particularités qui méritent toute l'attention.

La préface contient, par rapport aux autres, deux parties distinctes. La première présente exclusivement le genre SHI. On y suit son évolution historique dès sa cristallisation en *Shijing* et *Chuci* (dynastie des Zhou) continuant par son développement pendant les Han, Jin et Sui, par son épanouissement durant les Tang jusqu'à sa décadence relative à l'époque des Song, Ming et Yuan. On nous informe aussi que le renouvellement connu en Qing fera l'objet d'un autre volume. De même Florentina Vișan analyse cette poésie du point de vue des thèmes abordés et de la prosodie chinoise. La deuxième partie, inédite, posant un des problèmes les plus importants pour le traducteur — le caractère traduisible et intraduisible de la poésie — lui fournit l'occasion de dévoiler aux lecteurs moins avisés quelques éléments spécifiques de la langue chinoise classique ainsi que la complexité et la multiplicité des images poétiques obtenues à l'aide de cette langue hermétique. Aussi Florentina Vișan trouve-t-elle le moment adéquat d'introduire ses opinions sur la traduction et de faire ses excuses pour les solutions choisies.

La plupart des anthologies "oublient" de présenter la vie et l'œuvre des auteurs. En Roumanie il y en a quelques unes, des plus récentes, qui comprennent à la fin du volume des "Notes bibliographiques" concernant des renseignements sur les poètes. Il y en a aussi d'autres qui insèrent ces données dans la préface. Florentina Vișan le fait à l'intérieur du tome, pour chacun à son tour. Grâce à cette manière de concevoir et d'organiser le matériel du *Chemin en jade* qui abrite presque deux cent noms plus ou moins illustres, le lecteur est mis au courant, même avant de lire les vers, de l'évolution artistique de l'auteur, sa position sociale et politique, "ses liens de parenté" avec les précurseurs et les successeurs, ses rapports avec les contemporains. Ainsi on est toujours au milieu du tumulte créateur de poésie, en contact permanent avec plusieurs siècles. Aussi peut-on retrouver les correspondances, la filiation et s'expliquer tout de suite pourquoi tel ou tel poète rappelle un tel autre.

Du point de vue de la langue roumaine, la réalisation artistique proprement-dite représente un succès. Posant, dans la préface, le problème de la traduction, Florentina Vișan n'essaye pas de trouver une excuse facile à ses "non-réussites" ou à son "doute". Elle cherche seulement à expliquer son choix et à résumer les difficultés, parfois, à peu près insurmontables qu'elle dut vaincre.

On sait bien que la traduction littéraire suppose, outre une excellente maîtrise des deux langues, quelque chose de plus, très proche de la grâce divine ou de l'inspiration, semblable à l'âme d'une multitude de poètes et d'un seul en même temps pour pouvoir introduire dans une autre matrice les mêmes images et sentiments. Pour ce qui est le chinois, la difficulté est augmentée par la polyvalence sémantique de l'écriture. L'interprétation différente d'un seul mot peut changer complètement l'image et le sens, non seulement d'un vers, mais de toute la poésie. Il reste toujours le problème du sens authentique de chaque mot.

Des poètes célèbres tels que Qu Yuan, Li Taïpe, Du Fu, Wang Wei, Bai Juyi, "la constellation de la poésie chinoise", sont connus aux lecteurs roumains par suite des autres anthologies parues précédemment ou même des traductions en anglais ou en français. Trouvant un moyen d'expression tout à fait nouveau pour certaines poésies de ces auteurs, Florentina Vișan n'hésite point de les mettre à la disposition du lecteur en vue d'une appréciation critique qui, hélas, sera toujours subjective. Un lecteur d'esprit conservateur aimera mieux la version déjà connue, malgré ses erreurs, tandis qu'un autre, admirant la subtilité de l'image plastique et sonore, sera ravi par la traduction inédite. Ni même une comparaison faite par des spécialistes ne pourrait aboutir à un jugement impartial de valeur. Pourtant, ayant à sa portée plusieurs variantes d'une même poésie et les connaissant toutes, le lecteur roumain sera plus près de la compréhension de l'original.

La caractéristique primordiale de la poésie chinoise est déterminée par son rythme. Sa musique intérieure est créée par l'alternance des tons (droit, ascendant et descendant). Cette harmonie, intimement liée à l'image poétique de l'écriture "hiéroglyphique" concrète et à celle suggérée par la succession des mots, constitue la pierre de touche de tout traducteur. Mais, grâce à son don poétique inné, Florentina Vișan transpose la musicalité chinoise en roumain en le modelant selon des moules

propres à son expression poétique moderne. Même si chaque auteur jouit d'un registre ou d'une tonalité à soi, on est surpris de percevoir les reminiscences ou les influences et de constater que les vers des épigones résonnent comme ceux des Maîtres.

De plus, "le jeu" de la versification en roumain est mené jusqu'au bout. On s'efforce et parfois on réussit à respecter les strophes de quatre et de huit vers et même à utiliser seulement les mots "pleins". Alors les phrases deviennent courtes; les vers sont rompus; le rythme est tambouriné par les points. Et, tout ce "jeu" qui dissimule tant d'heures de travail pénible ne se réalise point pour mettre en valeur les qualités du traducteur, mais pour rendre, le plus fidèlement possible, l'atmosphère de la poésie chinoise.

Cachée derrière son voile de mystère et d'ineffable dû à l'ignorance ou à l'incompréhension de notre esprit cartésien, la Chine séduit et fascine de plus en plus l'Européen. Outre les voyages et les contacts directs avec ce monde magnifique, outre les films documentaires et les "Mémoires", les traductions constituent un moyen habituel d'accéder à la culture, à la civilisation et même à l'esprit chinois. Aussi la parution d'un volume de poésie traduite directement du chinois représente-t-elle, par le fait même, un événement culturel remarquable.

Tatiana Segal

NOTICES

THE CONFERENCE OF THE EUROPEAN ASSOCIATION FOR JAPANESE STUDIES (EAJS)

Berlin, September 16-19, 1991

The Sixth International Conference on Japan of the EAJS (founded in 1973 and meeting every three years) was, according to the organizers, the one with the highest number of participants (almost 500) in the history of the association. Being my first experience of the kind, I cannot make comparisons, but as the Executive Vice President of the Japan Foundation, Mr. Akimasa Mitsuta, pointed out in his speech at the closing ceremony, it was, obviously, best organized, too.

Held in the Japanese - German Center (JGC) on Tiergartenstrasse, in the heart of Berlin, the Conference went on for two days and a half in parallel sessions of ten sections (the sections were: 'Cultural Anthropology', 'Sociology', 'Economics and Economic History', 'History, Politics and International Relations', 'Japanese Linguistics and Language Teaching', 'Literature', 'Urban and Environmental Studies', 'Religion and Thought', 'Theater, Arts and Music', 'General Section'). The JGC was large enough to provide each section with a room of its own and also the EAJS and the JAWS (Japanese Anthropology Workshop) with special conference rooms for their business meetings. At the ground floor and the second floor were halls that functioned as cafeterias, and the second floor also had three rooms exhibiting books in various domains of Japanese Studies that you could order or buy on the spot. Every conference day lasted from 9.00 to 18.30 with a lunch break between 12.30 and 15.00 and with coffee breaks of half an hour every one hour and a half. This was exactly the point in which the organizers excelled: they facilitated the exchange of ideas outside the sessions, in a relaxed atmosphere, and the establishing of relationships.

A splendid opportunity to contact people with common research interests (and not only) and to meet old friends, the coffee breaks prolonged the atmosphere of ideatic fluidity and complexity that the sections, each in its turn, created.

It may seem strange to start a report on a conference talking about the breaks, but I think they had an influence on the general tonus and tone — though faced with a busy schedule and serious topics, everybody were sparkling. So that at the closing reception you could see the more formal Japanese waving their hands to acquaintances, and people you have never met talk to you just because you are a Romanian.

The point I was trying to make so far is that due to the large precincts of the JGS and to the well thought programme, you could have people from different fields talking together about the same topics, that is, recreate, at a personal level, that which the Conference at its large, meant: the tackling of Japan from various viewpoints.

Some of the sections had themes around which the papers presented were centered ('Japan at play - The Ludic and the Logic of Power' in the 'Cultural Anthropology' section, 'The Autobiographical Mode in Japanese Literature' and 'The Translation of Literary Works' both in the 'Literature' section, 'Universality in Japanese Religion and Thought' in the 'Religion and Thought' section, 'Innovation in Japanese Arts' in the 'Theatre, Arts and Music' section, and 'Environmental Problems of the City', 'Social and Economic Problems of the City', 'Planning, Architecture, Townscape', all three themes in the 'Urban and Environmental Studies' section.); but whether or not responding to a general theme of the respective section, and I should say, more than that, despite being restricted to a special study field, the papers presented at the conference entered a fascinating relationship of inter-textuality, so that one could only be desperate over the sessions being parallel and over the choices that had thus

to be made.

Given the situation, I could only run from the section of 'Cultural Anthropology' to the 'Theater, Arts and Music' one, and, as it happened, I could also attend a few lectures in the sections 'Philosophy and Thought', 'Literature' and 'History, Politics and International Relations'. I shall further try to briefly present them.

I listened to several speakers in the 'Cultural Anthropology' section. The homogeneity obtained by the observance of the section's general theme was not coupled with a homogeneity in the analytic level of the presentations. I could listen to highly elaborated papers, as well as to speeches following notes; some speakers attempted to draw conceptual conclusions or set up conceptual frames, while others presented a reality (or interpreted a reality) without a clear definition of the terminology used or without proposing conclusions. Generally, vivid discussions followed each speech.

Very interesting was the opening lecture of Prof. Yamaguchi Masao (Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Languages): '*Karakuri* — The Ludic Relationship between Man and Machine in Tokugawa Japan'. In a very detailed paper, Prof. Yamaguchi showed the evolution of "the *karakuri* culture": how the Japanese were stimulated to create mechanical devices by the advent of the Western clock in the 16th century and, at the same time, how their creativity was restricted to the world of show and entertainment by the Tokugawa government (that forbade the use of machinery for military or industrial purposes). Showing how the mechanical specialists, which could not choose but be artisans of *karakuri* (mechanical toys), developed sophisticated wooden devices for a great variety of complicated automaton puppets, Prof. Yamaguchi puts forth very interesting conclusions: a reason why Japan was able to industrialize so rapidly in the Modern Era lies in the fact that it built on a tradition of resourceful craftsmen (there are concrete examples of continuity between masters of *karakuri* and modern technology companies); moreover, by being confined to the world of *karakuri*, machines were integrated to the ludic logic of corporal movement and the Japanese could incorporate the machine without experiencing the horror of its possible divine or demonic character; therefore, the spirit of play seems to be an important factor leading to Japan's industrialization. Maybe participants in the economic and politic sections of the conference would have found something to ponder about (and argue about) listening to Prof. Yamaguchi's final statement: "In a word, Japan industrialized through the spirit of play, and not through calculated economic logic as is usually assumed both by the Japanese themselves as well as by foreign observers". This lecture was, to my mind, the one that best fit the general theme of the section, for it explicitly touched on the relationship between ludic manifestations and power. And in no ordinary way, it also pointed to that much debated 'uniqueness' of the Japanese culture. The comments on the lecture were not only in favour of its statements, but also came to support them by further examples.

Prof. Ian van Bremen (Center for Japanese and Korean Studies, University of Leiden) displayed a high theoretical level clad in a flawless academic style with his paper about 'The Ludic Phase in Japanese Rituals'. The ideas substantiated were: one cannot consider the ludic inner state and the ludic phase in rituals to be universal (see the case of Indonesia); ludic elements are constant in Japanese culture; the ludic phase is not necessary the middle stage of the marginal phase, which is itself the middle stage of the rite as Victor Turner considers; there is a revival of public rituals in recent years and it seems to be a shift from liturgic to ludic. The main quality of the lecture, as one of the commentators remarked, was that it continually pointed out limits of the existing theoretical frames erected around the problems of ritual (of which Victor Turner's is just one example) and it also signaled methodological difficulties in anthropological approaches (inadequacy between terminology and reality being one such difficulty). As the same commentator remarked, Prof. Bremen's paper, seemingly destructive, was, in fact, quite constructive, for it proved that the thorny theoretical aspects can (and must) be faced in an attempt to enlarge the existing analytical frames, taking nothing for granted as far as systems are concerned, and keeping an always ready eye to the complexity of the phenomena under study.

In presenting '*Kotodama* in Modern Japanese Religions: Word-Play as Religious Action', Prof. Peter Koepping (Anthropology University of Melbourne) also showed how the reality analysed fails to fully enter anthropological theories of play (such as Bachtin's and R. Caillois') and found better support in Huizinga's interpretation of poesis. Concentrating on the usage of word-play in a particular

group among the *shinko shūkyō* (modern religions) of Japan, a group which labels itself Sekai Mahikari Bunmei Kyodan (Church of the World-Civilization of the True Light), the paper argues that this use of *kotodama* can be considered as a specific ludic form of legitimation of the founder's calling and the religious group's claims. Considering the extant literature, the speaker argued that the group under investigation is not the only one using this form of legitimation, for the sacred character of *kotodama* can be traced at least to the *Manyōshū*. Apart from the fact that the examples of *kotodama* aroused laughter (they seem to Japanologists outrageous; e.g. *kami* (god) written with the *kanji* for fire and the *kanji* for water 神=火水), this lecture also aroused controversies concerning the ludic aspect of the word-play presented. One opinion was that for the group under investigation the word-play was not ludic, but serious, whereas the scholar perceived it as ludic. Another opinion was that the *kotodama* could be analysed as a "deferment of dissatisfaction" — a compensation in ludic action of the frustrations in real life.

Also interesting were the speeches of dr. Jane Cobbi (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, France) and of Ms. Maria Rodriques del Alisal (Madrid Complutense University, Spain), but, to my mind, lacking the theoretical standard obvious with the speakers presented above. Dr. Jane Cobbi, talking about 'Plays on Words and the Object's Rhetoric' denied from the very beginning any attempt to draw conclusions and only presented examples of homophonic evocations which make some things be used (or prevent some things from being used) in certain circumstances, as well as examples of puns which are considered to control positive or negative omens. The audience was given examples and was left to fight over the interpretation of how much ludic, or power, or seriousness they imply. As for my part, I wonder if one cannot identify in this aspect of Japanese life 'a shift from liturgic to ludic'; or, considering what a student who had the experience of living in Japan said (that the Japanese think of the pun implied by the word only under certain circumstances and not in ordinary situations) maybe this word-play was originary funny and, given the particular good/bad implications was subsequently institutionalized, with the Japanese particular concern with form? I would have liked the paper be a bit more analytical.

Ms. Maria Rodriques del Alisal presented 'Ludic Elements in the Japanese Attitudes towards *tsukuru*', interpreting the Japanese love of *tsukuru* (making things — from *origami* to architecture) as a result of the feeling of identifying oneself with god in this process of making. I do not doubt that this might have been the case once (or even now, but with a change in nuance — again, yes, the shift from liturgic to ludic) but I wonder if the example of shop-assistants trying to please their customers because '*ōkyaku-sama wa kami sama desu*' (customers are [our] gods) is not a counter- example for the contention. Though this and other examples in the paper seemed inadequate to me, and although I felt the need of a definition of the terminology used, the only comment to the lecture was favourable. Maybe due to Prof. Bremen's lecture, or maybe due to the fact that I still have to learn a lot of things, I don't like taking things for granted and I value works that define the terms they use.

Dr. Lola Martinez (Department of Anthropology, S.O.A.S., London University, U.K.) talked about 'Samurai Dramas', showing how they attempt to mediate between history and modern Japanese, on the one hand, and to place modern problems in historical guise so as to answer the modern man's needs. It was a very interesting presentation of how history is distorted in *jidai geki* dramas but it did not relate with the theme of the section (this is not necessarily a fault in itself). As a commentator showed, a lack in itself was the fact that the paper presents Dr. Lola Martinez's theory of how *jidai geki* drama seems to, or could perform the functions stated above, but does not convey the reactions of the Japanese who watch these dramas, so we don't know if the 'theory of what should be' really 'is'.

I should have liked to listen to other lectures too, in this section, for their titles really sounded intriguing and to the point, but I was interested in what was being discussed under topics belonging to other sections as well.

'Innovation' was the title word for the investigations in the Japanese theatre, music and cinema presented in the 'Theatre, Arts and Music' section. I attended mainly those related to the theatre. They ranged from lectures with a focus on historical aspects of various theatre genres (Prof. Torigoe Bunzo, Theatre Museum, Waseda University, Tokyo, Japan: '*Ningyo joruri butaishi*'; Ms. Matsumoto Shinko, Tokyo: 'From *Okuyogenshi* to *Joyu*') to debates over the relationship between innovation and Japanese traditional theatre (Dr. Erika de Poorter, Center for Japanese and Korean Studies, University of

Leiden, The Netherlands: 'Innovation in *Nō*: the Obsolete Plays').

Prof. Torigoe's lecture, showing how the puppet theatre developed from decorative and magic objects through folk festivals, increasing in secular meaning and in structural complexity, called attention to the type of culture (oral) this particular genre belonged to, and to the type of communication favoured by the respective epoch (direct and shared).

Ms. Matsumoto presented the history of women actors from Izumo no Okuni, the founder of *kabuki*, to the modern actresses of the Meiji Japan, showing how their social status changed through ages: forbidden to appear on stage, they were instead famous teachers — *okyōgenshi* — yet they remained outcasts; then, with the dawning of the modern period, started acting in "all women's companies" as *onna yakusha* (woman actor), remaining within the frames of traditional theatre and still marginalized; finally mixed companies were formed and women actors acquired the same status as men actors and the Japanese actress in the modern (western) sense — *jōyū* — appeared. The interesting point in this speech was the emphasized distinction between *onna yakusha* (woman actor) and *jōyū* (actress) — the former representing the values and techniques of *kabuki*, the latter being very much what their western counterparts are. The two seem to stand on incompatible positions and though the speaker did not explicitly state this, I think that in this incompatibility lies the dilemma of everything Japanese (particularly theatre, which is so strongly Japanese): how change with the times without altering? and, on the other hand, how preserve without mummifying? Following this train of thought, innovation equals westernization and the loss of the innovated tradition. Yet Ms. Matsumoto pleaded for an attempt to a synthesis, which I also think should be a solution.

The incompatibility between *Nō* and innovation was thoroughly investigated by Dr. Erika de Poorter; the argument, built on detailed historical and critical data, evolved mostly on the definition of *Nō* as a genre (text + performing techniques) and on the concept of innovation in contrast to the concept of variation. The history of *Nō* evinces only variations (new texts were written but they had the typical *Nō* structure and were performed in the typical *Nō* way; other plays were taken out from the acting programmes; some changed their overtones from Buddhistic to Shintoistic) due to a fluctuation in the ideology of the times or in the particular taste of individual patrons (who were the *shoguns* themselves). But innovating *Nō* would mean either abandon the classical theme and maintain the performing style, or preserve the theme and change the *mise en scène*. The first alternative seems an innovation within the *Nō* genre (but then one must broaden the definition of *Nō*, for *Nō* plays have a classical theme), while the last alternative may be an innovation in Japanese theatre but not in *Nō*. As it is, the argument seems flawless. But there are, maybe, other aspects that could be taken into account: *Nō* acquired this form in Edo Period; what was *Nō* like in Zeami's time, I wonder; and is there no way to carry out Zeami's advice that 'the plays should be adapted to the spirit of the age' without destroying *Nō*? One of commentators talked about *Nō* being played in foreign languages (the classical text) by foreign actors in Europe (Germany, for instance. We could watch the 'Meta Theatre' with 'Kayoi Komachi' on two consecutive evening shows especially for us at the JGC), performances that seem to follow Zeami's advice and be, at the same time, *Nō* (the acting style retains the *Nō* principles, 'translating' them). Again, I think this to be a synthesis-solution. Yet, Dr. Erika de Poorter considered such an innovation as the one presented by the Meta Theatre not to be *Nō*, but an innovation in the modern theatre.

If 'innovation in *Nō*' seems a contradiction in terms, *Kyōgen* seems to evince, during its history, innovative aspects. This was the point of view of Dr. Stanca Cionca-Scholz (Institute for East Asian Studies, Munich University, Germany) in tackling the 'Changes in a Specific *kyōgen* Play: *Saruzatō*'.

The 'Religion and Thought' section had, from what the titles showed and from what I heard from persons frequently attending its sessions, a very high standard in dealing with the central theme: 'Universality in Japanese Religion and Thought'; this also was my impression, gathered from the three lectures I listened to. Participants seemed very familiar with the aspects discussed and the papers presented formed a relatively compact network, with ideas very much responding one another in complementary views.

Prof. Antoni Klaus (Seminar for Language and Culture of Japan, Hamburg University, Germany) in his paper about 'Japan and the Universal Categories "Nation" and "Nationalism"' considered the usually accepted definitions of "nation" (namely as a group of people ethnically homogeneous sharing

the same language etc.) as ambiguous and insufficient, pleading for the idea that "nationalism bore nations not viceversa" and considering that in this sense Japan is a good study-case. Built on a postulated common ethnical determination, the '*nihonjinron*' have a long and independent history (independent in the sense that they did not appear in contact with the Western ideologies) and are an example of "invented tradition". Prof. Antoni argued that there is a blend of real and reconstructed tradition in the developing of national Japanese ideology and that "traditionalism" is in fact this artificial tradition.

The following speaker, Prof. Pye Michael (Religious Studies, Lancaster University, U.K.), as if continuing the above opinion, considering the 'Particularist and Universalist Aspects of *Shintō*', showed how *Shintō*, though having been a primal religion, adjusted itself to the various historical phases undergone by the Japanese people and, for political needs, became a "reinvention of tradition", with emphasized particularist characteristics. Considering the particularism of *Shintō*, there is the problem of how it could attempt to universalism. The alternative of making *Shintō* a universal way of salvation seems not to work, for such attempts are being made, but the respective sects do not consider themselves as belonging to *Shintō*, nor does the *Shintō* main trend recognize them (despite the analyst's possible propensity towards considering them an *Shintō* related). The speaker pointed to another alternative: that of considering the gods of the other existing primal religions as brothers of the Japanese *kami*. This idea made everyone smile, but the fact remains that *kami* exists only in Japan and the Japanese cannot find them abroad... Again the 'uniqueness' of the Japanese, and, somehow, the solitude of it.

Prof. Jaques Henry Kamstra (Theologisch Instituut, University of Amsterdam, The Netherlands), presenting 'Japanese Monotheism', considered the impact of Western theism on *Shintō*; echoing ideas in the papers presented above, Prof. Kamstra showed how the idea of Creator-Creation, being absent in Japanese indigenous thought, made Christianity a hardly acceptable system (the Chinese form of Christianity was more acceptable to the Japanese than the Japanese form of Christianity, for Chinese iezuits adapted words and linked thus Christianity with concepts taken from Taoism etc. They somehow 'culturally translated' the Scriptures, whereas the Japanese only tried to translate highly abstract terminology, or, given the ban on Christianity, had to face the Latin versions the Portuguese covertly preached) and provoked a 'reconsideration of *Shintō*' mostly in the sense of transforming it into theism, or even attempting monotheism. Seen in the light of Prof. Pye's lecture, I think that this reaction should be an attempt to universalism and maintaining, at the same time, the particularist character of *Shinto*.

In the 'Literature' section I listened to a single lecture, 'Japanese Literature and Nature', delivered by Prof. Nakanishi Susumu (International Research Centre for Japanese Studies, Kyoto, Japan). It reflected a deep mastery of Japanese classical and modern literature and concentrated on how it presents nature and what this presentation implies on the general level of the Japanese sensibility. The vision formed is that of a nature pervaded by sacredness and of poetry on the verge of philosophy. Listening to Prof. Nakanishi's speech and hearing a Japanese member of the audience comment on it as "very important things have been said, fundamental things related to Japanese sensibility, yes, we are like that" I felt the gap between our European way of looking at things and the Japanese mode of perception: where I felt the need to ask about prevailing *Shintō* or Buddhistic influences, about how much one can consider literature as representative for the mass sensibility etc., the comment I quoted above showed that the Japanese *need not* such questions and recognize the reality as such. I felt small in my analytic attempts at entering the Japanese culture and the object of my study seemed out of touch — to use a favourite image with Japanese poetry, the moon reflects in the water of the lake, but between them there's a distance that can never be overcome. This epistemological problem seems to be forever present with Japanologists and I had this moon-water feeling more than once, hearing comments of both Japanese and European specialists on the same topics.

Talking of distance, last but not least, I want to mention a lecture that lured me with its title — 'Japanese Perceptions of the 1989 East European Revolution' — into the 'History, Politics and International Relations' section. Prof. Kato Tetsuro (Faculty of Social Studies, Hitotsubashi University, Tokyo, Japan) presented the many political and theoretical arguments that have taken place in Japan concerning the Eastern European changes and their implications for our future, the diverse

perceptions at the levels of mass media, political parties, intellectuals, socialist or Marxist scholars, business circles and public opinion polls. I shall not go into details, for politics is not exactly my strong point, but even a profane like me could understand the idea at the core of the paper, which I shall quote from the preprints of the section: "...the Japanese perception of the revolution was more than a little curious. In response to a question of us—Japan public opinion poll in December 1989 that asked 'What do you think is the most fundamental desire of the Eastern European people?' a majority of Americans answered that Europeans wanted their political liberty. By contrast, half of the Japanese answered that East Europeans wanted to improve their living standard. Especially interesting to me were the answers of the younger generation. The American youth sympathized with the Eastern European people from the standpoints of their own political belief in American values. The Japanese youth thought, in contrast, that the Eastern European events was caused by the economic reason of a desire for "Western goods", which the Japanese can easily enjoy in their so called "affluent society". [...] In postwar Japan, political democratization remained minimal, but the economic desire grew up to the maximum. This "maximum capitalism with minimum democracy" has now created a "dreamless society". [...] I believe that the most important lesson from Eastern Europe for Japanese must be to realize that 'History can be moved by peoples' dream and power'..." It was the matter of spiritual distance and gnoseology that brought this quotation forth. And I'm sure the lectures in this section as well as the lectures presented in the 'Economics and Economic History' section were touching on this kind of questions often (given Japan's economic and political position in the contemporary world).

At the risk of transforming this report into an essay, I shall end with what I started, for it follows naturally the above ideas. There certainly are economic and political tensions among Japan and the rest of the world, and they all depend so much on how we manage to understand each other and communicate, that the fact that the atmosphere during the conference was so pleasant seemed reassuring — there is a common ground, we can talk and listen and be together, even though in our relationships there is something of the moon reflecting in the lake... I was talking at the beginning of this paper about the inter-textuality established among papers belonging to the different sections. Such as Prof. Kato's, was the case with many lectures, as I may have succeeded in suggesting up to now.

A positive experience, a rich crop of books, a storm of ideas and many acquaintances and, last but not least, a promise to be at the next conference presenting our own research and thus break the ice in the Romanian Japanese Studies - this was the EAJIS conference in Berlin for my colleague, Sanda Ducaru, and myself... In three years, we'll be more, maybe...

I cannot omit a word of gratitude to the EAJIS council and to the Japan Foundation for their material support in our joining this conference.

Ruxandra Mărginean

THE COMMEMORATION OF ALEXANDER CSOMA DE KÖRÖS IN COVASNA AND BUDAPEST

On the 3rd of April 1992 was held in Covasna the symposium dedicated to Alexander Csoma de Körös on the occasion of the 150th commemoration of his death. Covasna is a small town in central Romania, inhabited by the Szekler branch of the Hungarian minority. This symposium was convened by the Csoma de Körös Society in Covasna together with the Association of the Transylvanian Museum in Cluj and it was presided over by Prof. Zsigmond Jakó, Secretary General of the latter.

The participants were: Ioan-Viorel Bădică (Cluj), Géza Bethlenfalvy (Budapest), András Bodor (Cluj), Elek Csetri (Cluj), Géza Dávid (Budapest), István Futaky (Göttingen), Gábor Horányi (Budapest), János Kubassek (Érd) and Ferenc Szilágyi (Budapest).

The subjects areas dealt in by the participants were: contributions to the knowledge of Csoma's life, activity and personality; historical and geographical aspects of Csoma's career; Tibetology and Csoma in a Romanian outlook.

Mr. Radu Bercea, the director of our Institute, delivered a lecture on "An Unknown Tibetological Research by Sergiu Al-George".

The memorial symposium was followed by festivities at Csoma's monuments in Covasna and in the neighbouring village of Chiuruş (Körös), the birth place of the founder of Tibetology.

*

* *

The 150th commemoration of the death of Alexander Csoma de Körös was held in Budapest from 28 to 30 April 1992, at the Eötvös Lorand University. The first day was dedicated to a memorial session in presence of his Excellency Mr. Árpád Göncz, the President of Hungary, with the participation of Prof. Lajos Vékás, the Rector of the Eötvös Loránd University, His Excellency Mr. S. L. Malik, the Ambassador of India, and several political and scientific personalities.

The next two days were assigned to a scientific symposium which benefitted by the contributions of György Hazai (Budapest), István Futaky (Göttingen), Ferenc Szilágyi (Budapest), János Kubassek (Érd), András Róna-Tas (Szeged), Miklós Érdy (New York), Sándor Fodor (Budapest), Péter Marczell (Geneva), Elek Csetri (Cluj), István Erdélyi (Budapest), József Terjék, Erzsébet Tóth, Tamás Agócs, Imre Hamar, Alice Egyed, Géza Bethlenfalvy, Mónika Szegedi, Zoltán Horváth and Zoltán Nagy.

The session was focused mainly on Csoma's life, personality and scientific work, dealing also with some other Tibetological subjects as Buddhist philosophy, music and dance.

As a representative of Romanian Orientalism, Mr. Radu Bercea, the director of our Institute, contributed a paper titled "Deux feuillets d'une ancienne *Vajracchedikā* tibétaine découverts en Roumanie". His paper was commented upon by Prof. József Terjék and Dr. Géza Bethlenfalvy.

The participation in this symposium was an excellent opportunity to get in touch with the Hungarian Tibetologists, in order to establish relationships of scientific cooperation.

R. B

SYMPOSIA AND SCIENTIFIC SESSIONS
AT THE "SERGIU AL-GEORGE" INSTITUTE

December 13, 1990

Perspectives of the Oriental Spirituality (I)

Andrei Cornea	<i>On the Concept of "Covenant" in the Old Testament</i>
Tatiana Segal	<i>Dao in pre-classical Chinese Thought</i>
Radu Bercea	<i>Notes on the Symbolism of Light in the Upaniṣads</i>
Rodica Pop	<i>Mongolian Shamanism and Totemism after the Rise of Buddhism</i>

June 14, 1991

Perspectives of the Oriental Spirituality (II)

Ioana Căndea	<i>Between eros and agape: Metamorphosis of the word 'ishq in the Arab Vocabulary of Love</i>
Ioana Munteanu	<i>Fabulous and Exemplary: A vision of India with Authors of Classical Antiquity</i>
Ileana Cornelia Popescu	<i>Hypostases of Goddess Sarasvatī in the Ṛg-Veda</i>
Tatiana Segal	<i>The Ontological Dimension of Dao in Lao Zi and Zhuang Zi</i>
Rodica Pop	<i>"The Secret History of the Mongols", 750 years of existence</i>

December 12, 1991

Symposium dedicated to Sergiu Al-George's
Cultural and Scientific Work
On the 10th Commemoration of his Death

Radu Bercea	<i>After Mircea Eliade</i>
Prof. Nadia Angheliescu	<i>"Language and Thought in Indian Culture" — Questions of Method</i>
Prof. Andrei Pleșu	<i>Sergiu Al-George and the Symbolical Understanding of Art</i>

March 10, 1992

Perspectives of the Oriental Spirituality (III)

Tatiana Segal	<i>The "Useful/Useless" Binomial in Zhuang Zi's Philosophical Thought</i>
Prof. Cicerone Poghiric Bochum	<i>Romanian Zori and the Indian Uṣas</i>
Radu Bercea	<i>A Poem by Baudelaire in Indian Interpretation</i>

April 10, 1992

Symposium dedicated to Alexander Csoma de Körös
On the 150th Commemoration of his Death
(organized together with the Romanian Ministry of Culture)

Andor Horváth	<i>Opening Word</i>
Secretary of State, Ministry of Culture	
Prof. Gheorghe Vlăduțescu	<i>Recognizing the other. Towards a Comparative Hermeneutics</i>
Bucharest	
Prof. Elek Csetri	<i>Life and Activity of Alexander Csoma de Körös</i>
Cluj	
Ioan-Viorel Bădică	<i>Searching for the Origins. An Archetypal Model</i>
Cluj	
Prof. András Bodor	<i>Alexander Csoma de Körös, Founder of Tibetology</i>
Cluj	
Prof. József Terjék	<i>The Tibetan Library of Csoma de Körös</i>
Budapest	
Radu Bercea	<i>Landmarks in Buddhism and Tibetology</i>
Bucharest	

May 29, 1992

Ioan Petru Culianu (1950-1991)
The Destiny of a Historian of Religions

Prof. Mircea Martin	<i>Introductory Word</i>
Dan Petrescu	<i>Ioan Petru Culianu's Works</i>
Dr. Silviu Angelescu	<i>"The Emeralds' Collection": Evading into Fantastic</i>
Sanda Anghelescu	<i>Ioan Petru Culianu's "Generation"</i>
Andrei Oișteanu	<i>"Otherwordly Journey"</i>
Șerban Anghelescu	<i>"A Sequence of Phantasms"</i>
Andrei Cornea	<i>Dualistic Gnosis and Intellectual Dissent</i>

November 20, 1992

Perspectives of the Ancient Chinese Culture
(organized together with the Embassy of People's Republic of China)

Florentina Vișan	<i>Daoist Metapoetics</i>
Tatiana Segal	<i>"Humanity" and "Righteousness" in Zhuang Zi's Thought</i>
Carmen Brad	<i>Theories on Landscape Painting in the Six Dynasties Period</i> — Hua Shanshui Xu by Zong Bing
Daniela Zaharia	<i>Symbolic Values of Ritual Bronze Vessels in Pre-Imperial Times</i>
Documentary film	<i>Buddhism in China</i>

GUESTS OF THE INSTITUTE

Prof. Vidya Nivas Misra, Vice-chancellor of the Sampurnanand Sanskrit University, Varanasi, and Prof. Prabhakar N. Kawthekar from Indore, India, were the guests of the "Sergiu Al-George" Institute of Oriental Studies from the 2nd to the 8th of September 1990.

They were charged by the Indian Government with examining the present status of Indology in Romania and finding out ways of further support and collaboration.

The two prominent Indian scholars were received by Prof. Andrei Pleșu, Minister of Culture, and had several meetings at the Ministry of Education and Science, the Romanian Academy and the Bucharest University, department of Oriental languages.

At the "Sergiu Al-George" Institute they conferred on Indological topics with the director, Mr. Radu Bercea.

*

* *

Dr. Jacques Waardenburg, professor of History of Religions at the University of Lausanne, Switzerland, visited Romania on invitation from the Bucharest University. He is an Arabist and the author of numerous works on the social aspects of Islam.

On the 28th of October 1991, Prof. Waardenburg visited the "Sergiu Al-George" Institute and discussed on Islamic and general Oriental topics with Miss Luminița Munteanu and Mrs. Ioana Feodorov, researchers, Mr. Radu Bercea, director, and Mr. Mircea Dunca, curator of the Oriental collection, National Museum of Art, Bucharest.

*

* *

On the 25th March 1992, the "Sergiu Al-George" Institute received a visit from Dr. Phasook Indrawooth, Associate Professor of Archaeology, Silpakorn University, Bangkok, Thailand.

She was welcomed by Mr. Radu Bercea, director, Miss Tatiana Segal, researcher, and Miss Ileana Cornelia Popescu, research assistant. After expounding her findings of Roman ceramics in Thailand, Prof. Phasook Indrawooth inquired about the aims and structure of our Institute in order to arrange an exchange program.

ACKNOWLEDGEMENTS

The "Sergiu Al-George" Institute of Oriental Studies is most grateful to the following institutions and scholars who contributed to enriching its library by their generous donations:

Embassy of Israel (Bucharest)

Embassy of People's Republic of China (Bucharest)

Fondation pour une Entraide Intellectuelle Européenne

Indian Council of Cultural Relation (New Delhi)

Ministry of Culture, People's Republic of China

Ministry of Education and Culture, Hungary

Turkish Embassy (Bucharest)

Dr. Purna Harsha Bajracharya

Dr. Craig Clunas (V & A Museum, London)

Dr. Marie-Dominique Even (CNRS, Paris)

Dr. R. F. J. Faulkner (V & A Museum, London)

Dr. John Guy (V & A Museum, London)

Prof. John C. Huntington and Dr. Susan L. Huntington (Ohio State University, Columbus)

Dr. Jean-François Jarrige (Musée Guimet, Paris)

Dr. Ulrich Kurz-Goldenstein (Vienna)

Dr. Stefan R. Landsberger (Rijksuniversiteit te Leiden, Sinologisch Instituut)

Prof. Dr. Roque Mesquita (Institut für Indologie, Universität Wien)

Prof. Paul Miron (Universität Freiburg)

Prof. Gerhard Oberhammer (Institut für Indologie, Universität Wien)

Dr. Patrick Olivelle

Dr. Utz Podzeit (Vienna)

Prof. Cicerone Poghirc (Ruhr Universität Bochum)

Dr. Nosratollah Rastegar

Dr. W. Slaye

Dr. Chlodwig H. Werba (Vienna)

Dr. Richard Fox Young

Distributed by:

"RODIPET" S.A. P.O. Box 33-57
Telex: +40-1-661.19.95, +40-1-661.10.34
Telefax: +40-1-618.56.73
Piața Presei Libere no. 1, Bucharest
ROMANIA

Printed by:

S.C. S.I.T.I. S.A.
Str. Făgăraș, no. 25, Sector I
Bucharest — ROMANIA

Tipărit la BIANCA SRL

